LA RÉVÉLATION D'HERMÈS TRISMÉGISTE

IV

LE DIEU INCONNU ET LA GNOSE



HYDROPHORE D'ISIS. *Musée du Louvre.*

ÉTUDES BIBLIQUES

LA RÉVÉLATION D'HERMÈS TRISMÉGISTE

IV

LE DIEU INCONNU ET LA GNOSE

PAR

LE R. P. FESTUGIÈRE, O. P.

Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études.

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

1954

DU MÊME AUTEUR :

LA RÉVÉLATION D'HERMÈS TRISMÉGISTE

I. L'Astrologie et les Sciences Occultes.
II. Le Dieu Cosmique.
III. Les Doctrines de l'Ame.

E. R. DODDS

S

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE.

LA CONNAISSANCE MYSTIQUE DE DIEU.

PRÉFACE

Le Dieu qui crée le monde et le gouverne est naturellement connu par la contemplation de l'ordre du monde. Mais le Dieu transcendant au monde, et qui non seulement n'a pas créé le monde puisque le monde est matière, mais est totalement éloigné du monde et en quelque sorte opposé au monde, ce Dieu-là peut-il encore être connu, et, s'il l'est, de quelle manière? Voilà le problème que pose cet ouvrage, par lequel s'achève notre étude de la philosophie religieuse sous l'Empire. Il est divisé en deux parties.

La première partie aborde le problème de l'incognoscibilité de Dieu. J'ai essayé de montrer sur ce point que la notion du θεὸς ἄγνωστος, du moins dans la gnose païenne, ne vient pas de l'Orient, mais qu'elle résulte de traditions platoniciennes et pythagoriciennes qu'on peut suivre depuis l'Ancienne Académie.

Au Dieu ἄγνωστος, c'est-à-dire au Dieu inconnaissable selon les voies normales du connaître, correspond un mode particulier de connaissance qui est proprement la *gnose*. Il suffit de prononcer ce mot pour évoquer un nombre immense de problèmes, une foule d'hypothèses mal digérées où la fantaisie a plus de part que le sens critique. Mon sujet était heureusement limité d'avance par le groupe de textes que j'avais précisément en vue, je veux dire les textes hermétiques. Une fois assuré de ma base, qui est la position de certains platoniciens au IIe siècle de notre ère (ch. VI), j'ai été amené par une longue familiarité avec l'hermétisme à y distinguer deux modes de connaissance mystique, que, pour simplifier, j'ai nommés « mystique par extraversion » et « mystique par introversion » (1). Alors que le but, s'unir à un Dieu transcendant, reste identique de part et d'autre, les moyens présentent deux démarches

(1) Ces termes (extraversion et introversion) sont employés dans le langage philosophique pour désigner des attitudes d'esprit ou de caractère, cf. A. Lalande, *Vocabulaire... de la Philosophie* (5e édition, Paris, 1947), pp. 319, 520. Il m'a paru qu'on pouvait les transposer dans le domaine de la mystique.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE.

LA CONNAISSANCE MYSTIQUE DE DIEU.

PRÉFACE

Le Dieu qui crée le monde et le gouverne est naturellement connu par la contemplation de l'ordre du monde. Mais le Dieu transcendant au monde, et qui non seulement n'a pas créé le monde puisque le monde est matière, mais est totalement éloigné du monde et en quelque sorte opposé au monde, ce Dieu-là peut-il encore être connu, et, s'il l'est, de quelle manière? Voilà le problème que pose cet ouvrage, par lequel s'achève notre étude de la philosophie religieuse sous l'Empire. Il est divisé en deux parties.

La première partie aborde le problème de l'incognoscibilité de Dieu. J'ai essayé de montrer sur ce point que la notion du θεὸς ἄγνωστος, du moins dans la gnose païenne, ne vient pas de l'Orient, mais qu'elle résulte de traditions platoniciennes et pythagoriciennes qu'on peut suivre depuis l'Ancienne Académie.

Au Dieu ἄγνωστος, c'est-à-dire au Dieu inconnaissable selon les voies normales du connaître, correspond un mode particulier de connaissance qui est proprement la *gnose*. Il suffit de prononcer ce mot pour évoquer un nombre immense de problèmes, une foule d'hypothèses mal digérées où la fantaisie a plus de part que le sens critique. Mon sujet était heureusement limité d'avance par le groupe de textes que j'avais précisément en vue, je veux dire les textes hermétiques. Une fois assuré de ma base, qui est la position de certains platoniciens au IIe siècle de notre ère (ch. VI), j'ai été amené par une longue familiarité avec l'hermétisme à y distinguer deux modes de connaissance mystique, que, pour simplifier, j'ai nommés « mystique par extraversion » et « mystique par introversion » (1). Alors que le but, s'unir à un Dieu transcendant, reste identique de part et d'autre, les moyens présentent deux démarches

(1) Ces termes (extraversion et introversion) sont employés dans le langage philosophique pour désigner des attitudes d'esprit ou de caractère, cf. A. LALANDE, *Vocabulaire... de la Philosophie* (5e édition, Paris, 1947), pp. 319, 520. Il m'a paru qu'on pouvait les transposer dans le domaine de la mystique.

non pas contraires (1), mais divergentes. Dans l'une, l'homme sort de lui-même pour s'unir à un Dieu (Aiôn) qui est la totalité de l'Etre dans l'espace et la durée : il se perd en Dieu. Dans l'autre, c'est Dieu qui envahit le moi humain et le transforme en un être nouveau, « régénéré ». Cette division ne prétend pas épuiser le problème de la mystique païenne : elle y distingue deux aspects essentiels, qui sont plus propres à l'hermétisme.

Plus encore que dans le IIIe volume, il m'est arrivé, en celui-ci, de mêler des phrases entières de grec au corps même du texte. C'est que la démonstration, souvent délicate, se fondait sur des rapprochements de mots ou d'expressions quasi techniques, et qu'on eût retiré beaucoup de poids à l'argument en ne citant pas l'original.

J'avais eu difficulté à trouver une image pour le Dieu cosmique (2). Que dire du Dieu transcendant? Il est, par définition, indescriptible (3). Mais, si l'on ne peut le montrer, les anciens ont su représenter du moins l'attitude du mystique dans l'état d'union. M. H. P. L'Orange, dans un beau livre (4), a suivi le type de l'homme « aux yeux levés vers le ciel » depuis Alexandre jusqu'à la fin du paganisme. Qu'il me soit permis d'ajouter une image à celles qu'il nous a fait connaître. Elle a pour nous valeur particulière parce qu'elle vient d'Égypte, patrie de l'hermétisme. En outre elle a bien du charme. Ce jeune diacre d'Isis (5), frère du Lucius d'Apulée, décèle, par l'expression de son visage rejeté en arrière, par tout le mouvement de son corps, qu'il est emporté vers le ciel. « Il marche comme perdu dans son rêve mystique, on dirait qu'il voit son Dieu » (6). Le bronze est aujourd'hui au Louvre (7), et c'est grâce à l'amabilité coutumière de M. Charbonneaux que je puis en offrir ici une photographie inédite.

Je dois beaucoup aux travaux du Professeur E. R. Dodds, d'Oxford. Il y a longtemps déjà (8) qu'une note de son édition des

(1) On les voit associées dans le même traité C. H. XIII. A peine Tat est-il rempli des Puissances divines (introversion) que son être se dilate jusqu'aux dimensions de l'Aion (extraversion), XIII 11.

(2) Cf. t. II, p. XVI.

(3) Cf. EPIPHANE *ap.* NICEPH. *adv. Epiph.* X 46 (cité K. Holl, *Kl. Schriften*, II, p. 359, fr. 12) πῶς τὸν ἀκατάληπτον καὶ ἀνεκδιήγητον καὶ ἀπερινόητον ἀνεπίγραφόν τε γράφειν λέγοι τις, ὃν οὐκ ἴσχυσε Μωυσῆς ἀτενίσαι;

(4) *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Oslo, 1947.

(5) Il porte le vase qui contient l'eau du Nil. Cf. P. PERDRIZET, *Bronzes grecs d'Egypte de la Collection Fouquet*, Paris, 1911, pp. 48 ss., nº 82 et pl. XXII.

(6) PERDRIZET, *op. cit.*, p. 49.

(7) Inventaire Br. 4165.

(8) Cf. ma *Contemplation... selon Platon*, 1re éd., 1936, p. 227, n. 3.

Éléments de Théologie de Proclus a éclairé pour moi la notion difficile et controversée du Θεὸς ἄγνωστος. Pour quelque partie, le présent ouvrage poursuit une ligne de recherche qu'il a lui-même tracée.

Mais je dois plus encore à son amitié, et ce m'est un plaisir d'inscrire son nom en tête de ce livre, dont on m'excusera de dire, comme Hermès au roi Ammon (C. H. XVI 1), que, venant au terme d'une longue série d'études, je le lui offre πάντων τῶν ἄλλων ὥσπερ κορυφὴν καὶ ὑπόμνημα.

Paris, avril 1953.

PREMIÈRE PARTIE

LE DIEU INCONNU

INTRODUCTION

LE PROBLÈME DU DIEU INCONNU

Dans un brillant ouvrage (1), Norden a cru pouvoir démontrer que la formule θεὸς ἄγνωστος non seulement ne se rencontre pas dans la littérature purement grecque, mais qu'elle y serait même impossible, parce que contraire à l'esprit grec. Les Grecs appliquent à Dieu les épithètes d'ἀόρατος, ἀθεώρητος, ἀκατάληπτος, ἀφανής, νοητός, et ces épithètes paraissent si souvent que l'omission d'ἄγνωστος serait inexplicable si ce prédicat divin avait vraiment existé. « Mais un tel prédicat n'a pas pu exister, car il aurait été incommensurable avec la spéculation grecque, dès là qu'il impliquait un renoncement à la recherche » (2). Dans les écrits où on le trouve (Gnostiques chrétiens, Platoniciens tardifs), ἄγνωστος témoigne donc d'une influence étrangère, orientale. Un exemple montre bien la différence entre le platonisme authentique et le platonisme mêlé de pensée orientale. Albinus (*Didask.* 10, p. 165. 4 H.), qui reste purement dans la ligne de Platon, dit de Dieu qu'il est ἄρρητος καὶ νῷ μόνῳ ληπτός. Proclus écrit (*Inst. Theol.* 123, p. 108. 25 D.) : πᾶν τὸ θεῖον... ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον (cf. 162) (3) : ceci dépasse le platonisme et n'est plus grec.

Je me demande s'il est légitime de poser ainsi le problème en marquant une antinomie radicale entre un Dieu ἄγνωστος qui ne serait pas grec et, par exemple, un Dieu ἀκατάληπτος qui le serait. Quelques faits induisent à penser qu'il n'est sage ni de tirer des conclusions trop absolues de l'absence d'ἄγνωστος ni d'entendre

(1) *Agnostos Theos*, pp. 56 ss., en particulier pp. 83 ss. Voir *Addenda*.
(2) *Ib.*, p. 84.
(3) *Ib.*, p. 80 et n. 3.

cette épithète, là où elle est présente, en un sens trop uniforme. D'abord, quant à l'omission, on doit considérer qu'ἄγνωστος est équivoque : « inconnu » ou « inconnaissable ». Lorsqu'Aristote dit de la matière (première) qu'elle est ἄγνωστος καθ' αὑτήν (*Mét.* Z 10, 1036 a 8), il veut dire qu'elle est « inconnaissable ». Quand l'auteur de la *Korè Kosmou* (**14**,7) dit que Dieu, pour former les âmes, mêla une part de son souffle et de feu à de certaines autres substances ἄγνωστοι (ἀγνώστοις τισὶν ἑτέραις ὕλαις) (1), il veut dire « des substances à nous inconnues », des substances mystérieuses. La même équivoque pèse sur γνωστός. En *Rom.* 1, 19 τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς (parmi les hommes), faut-il entendre, avec la Vulgate, *quod notum est Dei*, ou, avec Origène et saint Thomas, *quod agnosci de Deo potest, quod cognoscibile est de Deo*? Les interprètes divergent, et l'on peut se demander si ce n'est pas en raison de leur amphibologie même qu'ἄγνωστος et γνωστός sont généralement inusités dans la théologie païenne (2). Voici une autre observation. Norden cite (pp. 65 ss.), comme emploi gnostique, c'est-à-dire « oriental », de ἄγνωστος, *Korè Kosmou* **3** 2 ss. ἦν γὰρ ἄξιον θεωρίας ὁμοῦ καὶ ἀγωνίας ὁρᾶν οὐρανοῦ κάλλος θεῷ καταφανταζόμενον τῷ ἔτι ἀγνώστῳ, **4** 1 ss. καὶ ἕως ὁ τῶν συμπάντων οὐκ ἐβούλετο τεχνίτης ἀγνωσία κατεῖχε τὰ ξύμπαντα· ὅτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλῶσαι, κτλ., **50** 7 s. μεχρὶ πότε τῆς ἀνεπιγνώστου ταύτης δεσπόσομεν ἡγεμονίας, **53** 1 καὶ ἀγνωσία (3) μεν ἦν κατ' ἀρχὰς παντάπασι. Mais, premièrement, le Dieu de la *Korè Kosmou* est proprement le Démiurge, non le Premier Principe transcendant des Gnostiques. Deuxièmement, en *K. K.* **3**, Dieu est dit « encore inconnu » (τῷ ἔτι ἀγνώστῳ), ce qui change tout. L'idée générale de la *Korè Kosmou* n'est pas que Dieu est absolument inconnaissable et reste tel, mais que, avant de s'être révélé par la création, Dieu est inconnu. Or il veut être connu, et c'est pourquoi il crée. Tant qu'il n'y a pas eu de ciel ni d'astres, les êtres d'en bas ne connaissent pas Dieu. Ils ne commencent à le connaître qu'à la vue du ciel « fait à l'image de Dieu » (θεῷ καταφανταζόμενον), vue qui les remplit à la fois d'émerveillement et d'angoisse (crainte révérentielle). L'ἀγνωσία règne sur toutes choses, mais Dieu décide de se révéler (δηλῶσαι). Cette idée est reprise dans la seconde cosmogonie **50** ss., qui est un doublet de la première. Le gouvernement (ἡγεμονία) de Dieu n'est pas inconnaissable comme tel, il est inconnu parce qu'il n'existe aucun être pour le reconnaître (ἀνεπί-

(1) ἀγνώστοις est une correction quasi certaine de Patritius : ἀγνώστως FP.
(2) Je dis « généralement », car, après tout, tant de textes nous manquent que l'argument *ex silentio* n'est pas absolument valable.
(3) Corr. Wachsmuth : ἄγνωστα FP.

γνωστος) : d'où l'organisation du kosmos (*K. K.* **51**). Le dernier passage (*K. K.* **53**) n'a rien à voir avec la question. Au début de leur séjour sur la terre, les âmes incorporées se livrent à toutes sortes de crimes, et par suite l'ἀγνωσία, c'est-à-dire l'ignorance de Dieu, l'impiété, est totale : ἀγνωσία est ici employé dans le même sens que *I Cor.* 15, 34 où, parlant de pécheurs, saint Paul écrit ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν (1). Aucun de ces passages ne se rapporte donc à l'idée gnostique du Dieu Premier inconnaissable. Bien plutôt retrouvons-nous ici la notion banale du Dieu connaissable et connu par les œuvres qu'il a créées. Or voici la singularité. Alors qu'ἄγνωστος, qui ne paraît chez Hermès que dans la *Korè Kosmou*, y est appliqué à Dieu en un sens non gnostique, ce prédicat est absent des traités I et XIII où l'on s'attendrait, plus que partout ailleurs, à le rencontrer. En I 31 (19.2), Dieu est ἀνεκλάλητος, ἄρρητος, σιωπῇ φωνούμενος. En XIII 6 (202.15), Dieu (ou le Bien) est ce qui n'est point défini (τὸ μὴ διοριζόμενον), ce qui n'est appréhendé que par soi seul (τὸ αὑτῷ καταληπτόν), peut-être aussi ce qui n'est conçu que par sa puissance et son opération (τὸ μόνον δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ νοούμενον 203.1) (2). En concluera-t-on qu'il n'y a rien de gnostique en ces traités? Nül ne le pensera. Norden admet, après bien d'autres (Reitzenstein, Bousset), que « les écrits hermétiques offrent tout spécialement les matériaux les plus riches en témoignage de ce qu'il a existé une gnose préchrétienne » (p. 65). N'est-ce pas plutôt que la présence ou l'absence d'ἄγνωστος n'a pas nécessairement le sens qu'on lui prête, et que des synonymes comme, par exemple, ἀκατάληπτος (3) expriment exactement la même idée sans qu'il faille distinguer, à toute force, entre une conception grecque et une conception orientale? C'est ce que montre, au surplus, un texte cité par Norden lui-même (p. 86) : τί θαυμαστόν, demande Philon (*Mut.* 10, t. III, p. 158. 2 C. W.), εἰ τὸ ὂν (Dieu) ἀνθρώποις ἀκατάληπτον, ὁπότε καὶ ὁ ἐν ἑκάστῳ νοῦς ἄγνωστός ἐστιν. Il est évident que, pour Philon, l'intellect n'est pas totalement inconnaissable, ἄγνωστος au sens « oriental ». Comme l'a bien vu Norden, il s'agit ici du lieu commun : on ne voit pas l'âme, pas plus qu'on ne voit Dieu, mais on connaît l'âme par ses opérations, et de même Dieu (4). Ἄγνωστος et ἀκατάληπτος sont donc de purs synonymes.

(1) Sur ce sens positif de ἀγνωσία = ἀσέβεια, cf. Reitzenstein, *Hell. Myst. Rel.* [3], p. 293, Norden, *op. cit.*, p. 64, n. 2.

(2) Sur une autre traduction possible, cf. *Rév. H. T.*, t. III, p. 114, n. 4.

(3) τὸ αὑτῷ καταληπτός en C. H. XIII 6 revient au même : ce qui n'est appréhendé que par soi seul ne peut être appréhendé par l'intelligence humaine.

(4) Cf. *Rév. H. T.*, II, pp. 83-86, 544, 575 ss., 609 s.

Il m'apparaît dès lors que le procédé dont a usé Norden est trop mécanique et simplifie trop les choses. Dans la langue grecque, plus qu'en nulle autre, le sens des mots est déterminé par le contexte: qu'on songe à toutes les acceptions dont est susceptible le mot λόγος! Il en va ainsi des épithètes ἄγνωστος ou ἀκατάληπτος .ou ἄληπτος (1) ou ἄρρητος. Aussi bien, selon la juste observation d'E. R. Dodds (2), un dieu ou Dieu peut être ἄγνωστος de bien des manières. Il peut être inconnu en un sens particulier parce qu'étranger au pays où on le nomme ἄγνωστος. Il peut être inconnu en un sens général parce que l'entendement humain est incapable de rien savoir sur le divin : c'est la doctrine de Protagoras et des sceptiques. Il peut être inconnu en tant qu'il ne se révèle qu'à un petit nombre d'élus. Il peut être inconnu et inconnaissable en soi, bien qu'il se laisse approcher par des voies indirectes (analogie, négation) ou par un acte d'union mystique. Pour choisir entre ces nuances, notre seul critère est la teneur générale du texte, l'inspiration qui le commande.

Nous voilà donc ramenés aux mouvements de pensée qui ont conduit, sous l'Empire, à la notion de Dieu inconnu. Or, de ce point de vue, les données littéraires permettent de distinguer trois voies de recherche.

L'idée d'incognoscibilité implique l'idée de transcendance. C'est parce qu'il est infiniment élevé au dessus de toutes choses que l'Être Premier est difficile, voire impossible à saisir par les moyens normaux de la connaissance. Cette idée de transcendance présente elle-même deux aspects.

L'aspect le plus immédiatement manifeste, parce que le plus aisé à percevoir, est l'aspect physique : le Dieu suprême est ὑπεράνω (Eudore, *infra*, p. 24), ὑπερουράνιος (Albin, *Did.*, 28, p. 181. 36 H.), *ultramundanus* (Apul., *de Plat.* I 11, p. 95. 9 Thom.), *summus* (*ib.*, 95.8; Ps. Ap., *Ascl.* 16, p. 315. 17 N.-F.) ou *summus exsuperantissimus* (*ib.*, I 12, p. 96. 3; Ps. Ap., *Ascl.* 41, p. 353. 1 N.-F.), *supra verticem summi caeli consistens* (*Ascl.*, 27, p. 332.9), ἐν τῇ περικαλλεῖ τοῦ αἰθέρος στὰς βάσει (*Korè Kosmou* **17** 2) (3), établi, par delà les

(1) C. H. X 5, p. 115. 12.

(2) Dans son édition de Proclus, *El. Theol.*, pp. 311 s.

(3) Cf. encore *de mundo*, 6, 397 b 24 τὴν μὲν οὖν ἀνωτάτω καὶ πρώτην ἕδραν αὐτὸς ἔλαχεν, ὕπατός τε διὰ τοῦτο ὠνόμασται, κατὰ τὴν ποιητὴν (*Il.* I 499) « ἀκροτάτῃ κορυφῇ » τοῦ σύμπαντος ἐγκαθιδρυμένος οὐρανοῦ (toutefois ce peut être ici à la plus haute cime du ciel, mais encore dans le ciel), Max. Tyr. XVI 9 (p. 64. 18 Dübner) θεοῖς καὶ θεῶν παισὶ συγγιγνομένη (*sc.* ἡ ψυχή) ὑπὲρ ἄκραν τὴν οὐρανοῦ ἁψῖδα, συμπεριπολοῦσα καὶ συντεταγμένη στρατιᾷ θεῶν (souvenir de *Phèdre* 246 e 4 ss.), Euseb., *V. Const.* IV 69 (p. 147. 20 Heikel) : après sa mort, Constantin est représenté par les Romains ὑπὲρ ἁψίδων οὐρα-

sept sphères planétaires, dans l'Ogdoade, huitième sphère, ou même au dessus d'elle (ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν C. H. I. 26, p. 16.8). Tout cela est bien connu et a été souvent étudié à propos de la remontée de l'âme (1) : nous ne nous y arrêterons pas ici.

L'autre aspect du Dieu transcendant est l'aspect métaphysique, et l'on peut ici, de nouveau, distinguer deux courants. Un courant platonicien (Ancienne Académie) et pythagoricien où l'on aboutit à la transcendance en raison de spéculations touchant l'Un (ou la Monade) dans ses rapports soit avec les nombres soit avec la Dyade matière. Nous étudierons ce premier mode de transcendance dans la I[re] section : *La transcendance de l'Un.*

Un courant proprement platonicien, issu du platonisme des dialogues, où l'on aboutit à la transcendance en raison de spéculations sur le Premier Principe qui fonde l'unité et l'être même des Intelligibles, Premier Principe que Platon nomme tantôt le Beau (*Banquet*), ou le Bien (*République*), ou l'Un (*Parménide*). Comme ce Principe n'est pas saisi directement, mais qu'on n'en obtient quelque notion que par une sorte de dépouillement qui le sépare de tout ce qui n'est pas lui, qu'en conséquence il ne peut être appréhendé par un concept analogique, et donc ne peut être « dit », nous le nommerons le Dieu ineffable. Nous étudierons ce second mode de transcendance dans la II[e] section : *La transcendance du Dieu ineffable.*

νίων ἐν αἰθερίῳ διατριβῇ διαναπαυόμενος (cf. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 187). Philon transpose l'image, *de opif.* 71 (I, p. 24. 4 C.-W.) : le νοῦς πρὸς τὴν ἄκραν ἁψῖδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν ἐπ' αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα. Le τόπος ὑπερουράνιος déjà chez Platon, *Phèdre* 247 c 3. C'est le lieu de l'ἀχρώματος, ἀσχημάτιστος, ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, que contemplent les dieux et les âmes ἡνίκ'ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι... ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ (247 b 7). Quoi qu'il en soit d'une influence orientale, ce texte de Platon me paraît la source directe des textes ici colligés.

(1) Cf. en dernier lieu F. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris, 1949), pp. 182, 185 ss. Pour le Dieu Hypsistos qui, dans certains cas (*Mém. Pyth.* ap. D.L. VIII 31 : Hermès conduit les âmes pures ἐπὶ τὸν Ὕψιστον [Jahvé? Dieu Syrien?]), peut être un Dieu hypercosmique, cf. A. B. Cook, *Zeus*, II 2, pp. 876-890, A. D. Nock, *Harv. Th. Rev.*, XXIX, 1936, pp. 55-72. Pour *summus exsuperantissimus*, Cumont, *Arch. R.W.*, IX, 1906, pp. 323 ss. et l'éd. Budé, II, p. 383, n. 228. Pour ὑπερούσιος, qui paraît souvent dans le néoplatonisme, E. R. Dodds, Proclus, *El. Théol.*, p. 283.

PREMIÈRE SECTION

LA TRANSCENDANCE DE L'UN

CHAPITRE I

L'EXISTENCE ET L'ESSENCE

L'opposition ὕπαρξις — οὐσία ne se rencontre pas dans l'hermétisme, mais οὐσία y revient souvent, dans les divers sens du mot. En particulier, pris absolument, οὐσία désigne l'Essence par excellence, l'Être vrai, Dieu ou l'Intellect issu de Dieu. D'où l'adjectif οὐσιώδης qui, opposé à ὑλικός, caractérise l'homme « qui vit selon l'Essence », en opposition à l'homme « matériel », ou la partie « essentielle » (intellectuelle) dans l'homme par opposition à la partie matérielle (le corps). C. H. IX 5 (98.4) : il y a deux sortes d'hommes, le matériel et l'essentiel, celui-ci étant uni au Bien « essentiellement » (1). *Ascl.* 7 (304.2 ss.) : il y a deux parties dans l'homme, l'une simple, que les Grecs nomment οὐσιώδης, les Latins « une forme de ressemblance divine (= à la ressemblance de Dieu) » (2), l'autre partie est ὑλικός, ce que les Latins nomment « terrestre » (3).

ὕπαρξις paraît en plusieurs traités avec le sens de « substance » ou « réalité ». C. H. X 2 (113, 12 ss.) : « Qu'est-ce que Dieu, le Père, le Bien, sinon le fait que, de toutes choses, quand elles ne sont plus, il existe du moins (ἀλλά) la substance même du réel? » (4). De même II 15 (38.8) : « Car l'amplitude du Bien s'étend aussi loin qu'il y a de substance réelle de tous les êtres » (5), II 10 (35.19) : « Abso-

(1) οὐσιωδῶς. Cf. *ib.*, n. 20 et 21.

(2) *divinae similitudinis formam* = κατ' εἰκόνα θεοῦ εἶδος. J'entends *divinae similitudinis* comme un gén. de qualité *(puer egregiae indolis)*.

(3) *mundanum.* Cf. les notes 67 et 69 *ad loc.*

(4) τί γάρ ἐστι θεὸς... ἢ τὸ τῶν πάντων εἶναι οὐκέτι ὄντων ἀλλὰ ὕπαρξιν αὐτὴν τῶν ὄντων. Nulle correction à apporter, sauf celle de Turnèbe (ἢ τὸ : εἰ τοῦ codd.). Pour la place d'ἀλλά (« du moins »), cf. DENNISTON, *Greek Particles*, p. 13, qui cite ARISTOPH. *Thesmoph.* 424 πρὸ τοῦ μὲν οὖν ἦν ἀλλ' ὑποῖξαι τὴν θύραν, 449 τέως μὲν οὖν ἀλλ' ἡμικακῶς ἐβοσκόμην, EURIP. *Ion* 425 Λοξίας δ'ἐὰν θέλῃ νῦν ἀλλὰ (« maintenant du moins ») τὰς πρὶν ἀναλαβεῖν ἁμαρτίας.

(5) τοσοῦτον γάρ ἐστι τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μέγεθος ὅσον ἐστὶν ὕπαρξις πάντων τῶν ὄντων.

lument aucun des êtres n'est vide par la raison même qu'il a réalité (1) : car l'être existant ne saurait être existant s'il n'était tout plein de la réalité : car ce qui est réel ne peut jamais devenir vide » (2). Enfin XVI 4 (233.15) : « C'est ce qui a donné lieu de croire qu'il existe un cellier universel de matière, qui d'une part en procure la fourniture et d'autre part reçoit en retour la réalité d'être qui vient d'en haut » (3). Cette ὕπαρξις qui vient d'en haut est dite un peu plus loin οὐσία, XVI 5 (233.17) : « C'est ainsi en effet que le Démiurge, je veux dire le Soleil, lie ensemble ciel et terre, envoyant en bas la substance, élevant en haut la matière » (4). Ainsi, loin qu'il y ait dans l'hermétisme opposition entre l'ὕπαρξις et l'οὐσία, le mot ὕπαρξις en vient-il à désigner la substance essentielle, et quasi la forme, des choses : la nature d'en bas fournit les éléments matériels (feu, eau, terre XVI 4), le Soleil démiurge, par sa lumière, fait apparaître les choses dans leur être réel, selon leur forme.

L'opposition de l'existence et de l'essence joue en revanche un rôle important chez Philon (5).

Nous l'avons vu dans un précédent volume (6), Dieu, pour Philon, est connaissable dans son existence, il ne l'est pas dans son essence. *L. A.* (7) I 91 : L'intellect humain peut bien appréhender toutes choses, il ne peut se connaître lui-même : « après cela, ne sont-ils pas bien sots, ceux qui cherchent à scruter l'essence de Dieu (οἱ περὶ θεοῦ σκεπτόμενοι οὐσίας)? Ils ne connaissent même pas l'essence de leur propre âme (τῆς ἰδίας ψυχῆς τὴν οὐσίαν) : comment sauraient-ils rien d'exact sur l'Ame du Tout? » (8). *Post.* 169 (9) : Les puissances

(1) τῷ τῆς ὑπάρξεως λόγῳ. Autres traductions proposées, cf. n. 11 *ad loc.*

(2) τὸ δὲ ὂν οὐκ ἂν ἠδύνατο εἶναι ὄν, εἰ μὴ μεστὸν τῆς ὑπάρξεως ἦν· τὸ γὰρ ὑπάρχον κενὸν οὐδέποτε γενέσθαι δύναται.

(3) ὅθεν καὶ πάσης ὕλης πεπίστευται εἶναι ταμιεῖον, καὶ ἀναδίδωσι μὲν αὐτῆς τὴν χορηγίαν, ἀνταπολαμβάνει δὲ τὴν ἄνωθεν ὕπαρξιν.

(4) οὕτω γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν συνδεῖ (c'est le σύνδεσμος « posidonien ») ὁ δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος, τὴν μὲν οὐσίαν κατάγων, τὴν δὲ ὕλην ἀνάγων.

(5) Il y a bien, dans l'hermétisme, une distinction entre l'existence de l'οὐσία de Dieu et la nature de cette οὐσία : cf. C. H. XVI 6 (234.4) εἰ δέ τις ἔστι καὶ νοητὴ οὐσία, αὕτη ἐστὶν ὁ τούτου (τοῦ ἡλίου) ὄγκος...· πόθεν δὲ αὕτη συνίσταται..., αὐτὸς μόνος οἶδεν, XII 1 (174. 3) ὁ νοῦς... ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ· καὶ ποία τις (de quelle nature *précisément* : καί, cf. LSJ. s. v. B 6) οὖσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς αὐτὸς (Reitzenstein, *HMR*[3]. 408 : αὐτὸν codd.) οἶδεν (doute sur l'existence de l'οὐσία θεοῦ également en VI 4, p. 75. 1 ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴ γε οὐσίαν ἔχει, cf. XI 2, p. 147. 11 τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ οὐσία ἐστὶ ἡ σοφία). Mais le problème est ici différent et se rapporte à la notion du Dieu ἀνουσίαστος,, II 5 (33. 4), cf. *infra*, pp. 70 ss.

(6) *Rév. H. Tr.*, II, pp. 564-565; 573 ss.

(7) Abréviations de la coll. Loeb, cf. *Rév. H. Tr.*, II, p. 520, n. 1.

(8) Noter qu'ici même Philon donne un nom positif à ce qu'il vient de dire inscrutable.

(9) Cf. *Rév. H. Tr.*, II, pp. 574 ss.

de Dieu οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δ'ὕπαρξιν (existence) ἐκ τῶν ἀποτελουμένων αὐτῷ παριστᾶσι. *Fug.* 165 (1) : Moyse ἴσχυσε μηδὲν περὶ τῆς τοῦ ὄντος (Dieu) ἐρευνᾶν οὐσίας, car qui veut contempler l'essence souveraine de Dieu est aveuglé par les rayons divins. *Mut.* 7-9 (je résume d'abord 1-6) : Quand Abraham fut âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, Dieu se fit voir à lui (*Gen.* 17,1). Non aux yeux du corps, νοήσει γὰρ τὸ νοητὸν εἰκὸς μόνον καταλαμβάνεσθαι. [7] Et il ne faut même pas croire que l'Être véritablement Être puisse être appréhendé par un homme. Car nous n'avons en nous aucun organe pour cela, ni sens ni intellect. « Ainsi Moyse, qui a vu la Nature invisible — de fait les oracles divins disent qu'il entra dans la nuée (*Ex.* 20, 21), laissant entendre par là l'Essence invisible et incorporelle, — par une recherche incessante à travers toutes choses s'efforçait de voir clairement le Bien trois fois désiré, le Bien unique. [8] Comme il ne trouvait rien, et non pas même quelque forme approchant ce qu'il espérait, ayant renoncé à rien apprendre de tout le reste, il a recours à l'objet désiré lui-même et lui demande : « Révèle-toi à moi, que je te voie clairement » (*Ex.* 33, 13) (2). Cependant il échoue dans son propos, Dieu ayant jugé que c'est, pour les meilleurs d'entre les hommes, une faveur très suffisante que la science des corps et des objets qui viennent après l'Être. Car il est dit : « Tu verras ce qui est derrière moi ; quant à ma face, tu ne la verras pas » (*Ex.* 33, 23) (3), en ce sens que les corps et les objets qui viennent après l'Être sont à la portée de l'entendement, bien qu'à la vérité nous ne les saisissions même pas tous, mais que l'Être lui-même n'est pas de nature à être vu par nous ». *Virt.* 215 : Abraham n'a pas renoncé à la recherche de l'Un avant d'atteindre à des représentations assez claires οὐχὶ τῆς οὐσίας — τοῦτο γὰρ ἀμήχανον —, ἀλλὰ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ καὶ προνοίας. La courte notice de Josèphe, *c. Apion*, II 167, fait état de la même doctrine : « Moyse a manifesté Dieu comme unique, inengendré, inaltérable durant l'éternité, plus beau que toute forme mortelle, connaissable pour nous par sa puissance, inconnaissable quant à sa nature essentielle », δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμον, ὁποῖος δὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἄγνωστον. Norden a bien cité ce texte (p. 87) pour marquer l'origine juive de ἄγνωστος, mais en omettant la suite (II 168), pourtant significative : « Que, cette conception de Dieu, les plus sages des Grecs l'aient apprise de Moyse qui la leur a livrée dès le principe, je n'en dis rien pour

(1) Cf. *Rév. H. Tr.*, II, p. 575 : commentaire d'*Ex.* 33, 23, comme dans le texte précédent.
(2) Cf. *Post.* 13 ss.
(3) Même texte de l'*Exode* qu'en *Post.* 169, *Fug.* 165.

le moment : qu'elle soit belle, convenable à la nature et à la majesté de Dieu, ils en ont témoigné formellement. Et Pythagore en effet et Anaxagore et Platon et, après eux, les philosophes du Portique, tous, peu s'en faut, ont eu manifestement cette conception de la nature de Dieu ». Passons sur cette généralisation sans nuances, il reste que, aux yeux de Josèphe, le Dieu de Moyse n'est autre que celui des philosophes et des savants. Bien qu'il ait parlé d'un Dieu κατ' οὐσίαν ἄγνωστος, ce qui impliquerait, selon Norden, une notion orientale, ignorée des Grecs, Josèphe ne songe nullement à opposer ce Dieu à celui des Grecs : tout au contraire, il insiste sur les ressemblances. D'autre part, l'accord entre Philon et Josèphe vaut la peine d'être noté. Philon distingue entre l'existence de Dieu, qui est connue, et son essence, inconnaissable (1). Sans employer le mot ὕπαρξις, Josèphe aboutit au même point lorsqu'il oppose au δυνάμει γνώριμος le κατ'οὐσίαν ἄγνωστος. Car le Dieu connu par sa puissance, c'est le Dieu cosmologique dont l'existence se prouve en effet par les δημιουργήματα. Or la distinction de l'existence et de l'essence ne peut être empruntée aux Septante, qui l'ignorent totalement. Elle est un trait de philosophie hellénistique. Sous une forme ou l'autre nous la rencontrons en plusieurs textes qu'on peut répartir en trois groupes.

A. Simple distinction de l'existence et de l'essence. Cic., *n. d.*, I 23, 65 *concedo esse deos : doce me igitur unde sint, ubi sint, quales sint corpore animo vita. haec enim scire desidero.* De même *n. d.* II 1, 3 *omnino dividunt nostri totam istam de dis inmortalibus quaestionem in partis quattuor. primum docent esse deos, deinde, quales sint*, les troisième et quatrième parties, qui au vrai n'en font qu'une, concernant la Providence. On notera, dans la bouche du stoïcien Balbus, *omnino dividunt nostri :* il s'agit donc d'une division usuelle dans la Stoa.

B. Nous avons connaissance (ou conviction, πίστις) que les dieux existent et nous en connaissons l'essence (ou la nature, ou la qualité). Cic., *Tusc.*, I 16, 36 *sed ut deos esse natura opinamur qualesque sint ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium, qua in sede maneant qualesque*

(1) Voir encore *Spec.* I 35 s. τοῦτον τὸν τρόπον ἔννοιαν ἐλάβομεν ὑπάρξεως θεοῦ. τὴν δ' οὐσίαν, εἰ καὶ δυσθήρατον καὶ δυσκατάληπτον εἶναι συμβέβηκεν, ὅμως καθ' ὅσον ἐνδέχεται διερευνητέον, *ib.* 41-42 (cité *Rév. H. Tr.*, t. II, p. 564), 43-44 (cité *ib.*, p. 574), *Deus* 62 : Dieu n'est pas comme un homme (*Num.* 23, 19) ni même comme le ciel ou le monde. ποιὰ γὰρ εἴδη ταῦτά γε καὶ εἰς αἴσθησιν ἐρχόμενα, ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον· ὕπαρξις γὰρ ἔσθ' ἣν καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τῶν δέ γε χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν.

sint ratione discendum est. Comme l'a marqué Theiler (1), Cicéron établit ici une différence entre le mode de connaissance de l'existence et le mode de connaissance de l'essence : il n'en reste pas moins que les deux sont connaissables et connus. Quant à la comparaison entre les dieux et l'âme, elle est classique (2).

Epict. II 14, 11 λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι ὅτι μαθεῖν δεῖ πρῶτον ὅτι ἔστι θεὸς καὶ προνοεῖ τῶν ὅλων..., εἶτα ποῖοί τινες εἰσίν. οἷοι γὰρ ἂν ἐκεῖνοι εὑρεθῶσιν, τὸν ἐκείνοις ἀρέσοντα... ἀνάγκη πειρᾶσθαι κατὰ δύναμιν ἐξομοιοῦσθαι ἐκείνοις. Ce passage appartient clairement au groupe B. Il faut apprendre ce que sont les dieux : donc on peut l'apprendre. De plus, une fois qu'on l'a trouvé, il faut se rendre semblable aux dieux : donc on sait quels ils sont.

Même idée, mais avec une réserve, chez Sallustios, *de dis* 3, p. 4.2 ss. Nock. « Les mythes représentent les dieux eux-mêmes κατὰ τὸ ῥητόν τε καὶ ἄρρητον, ἀφανές τε καὶ φανερόν, σαφές τε καὶ κρυπτόμενον, et ils représentent la bonté des dieux : car, de même que les dieux ont rendu communs à tous les hommes les biens qu'on tire des sensibles et réservé aux seuls sages ceux qu'on tire des intelligibles, ainsi les mythes τὸ μὲν εἶναι θεοὺς πρὸς ἅπαντας λέγουσι, τίνες δὲ οὗτοι καὶ ὁποῖοι τοῖς δυναμένοις εἰδέναι ». Je ne pense pas que οἱ δυνάμενοι εἰδέναι désigne ici une classe de spirituels, au sens gnostique, comme en certains textes hermétiques (3). Il s'agit plutôt de ceux qui possèdent des capacités philosophiques, qui peuvent atteindre aux intelligibles, dans le sens même où Platon, au Ve livre de la *République*, parle des dispositions naturelles et acquises à la sagesse (4).

C. Nous avons connaissance que les dieux existent, mais nous ne pouvons savoir quels ils sont. Commençons par un texte douteux, Dion de Pruse, XII 39 ss. Reprenant le thème banal de la πρώτη ἔννοια (ou ὑπόληψις) περὶ τὸ θεῖον, c'est-à-dire de l'origine de l'idée de Dieu, le rhéteur distingue entre la notion instinctive que nous en avons (τὴν ἔμφυτον ἅπασιν ἀνθρώποις ἐπίνοιαν) d'après les créations divines et la vérité (d'où le *consensus gentium* 42), et, d'autre part, les préceptes des poètes et des législateurs : les poètes se bornent à nous conseiller, les nomothètes nous forcent à honorer les dieux, sans, il est vrai, nous faire savoir clairement quels sont nos générateurs divins et de quels bienfaits nous leur sommes rede-

(1) *Vorber. d. Neuplat.*, pp. 143 s. Quelques-uns des textes auxquels je me réfère ici sont empruntés à ce livre.
(2) *Rév. H. Tr.*, II, pp. 83-86, 544, 575 ss., 609.
(3) *Rév. H. Tr.*, III, pp. 110 ss.
(4) Cf. *Contemplation ... selon Platon*, pp. 159 ss.

vables, ἄνευ τοῦ διασαφεῖν καὶ δηλοῦν ὁποῖοί τινές εἰσιν οἱ γονεῖς καὶ τίνων εὐεργεσιῶν χρεὸς ὀφειλόμενον κτλ. (43, p. 166. 27 Arn.). Le texte est douteux, car, si Dion dit que les législateurs ne nous renseignent pas sur la nature des dieux (ce n'est pas leur rôle), il ne dit pas que nous ne soyons pas capables, par quelque autre voie (celle des philosophes), de nous instruire à ce sujet.

Sextus Empiricus, dans son traité εἰ εἰσὶ θεοί (*adv. Math.* IX, 49 ss.) (1) résume (IX 61) l'argument du consentement universel

(1) Noter IX 50 τῶν οὖν περὶ ὑπάρξεως θεοῦ σκεψαμένων, οἱ μὲν εἶναί φασι θεόν, οἱ δὲ μὴ εἶναι κτλ., 111 πρὸς τούτοις καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἐπιχειροῦσι κατασκευάζειν τὴν τῶν θεῶν ὕπαρξιν, 137 οἱ μὲν οὖν κομιζόμενοι λόγοι... εἰς τὸ ὑπάρχειν θεοὺς τοιοῦτοί τινές εἰσι. Voici au surplus quelques indications (sûrement non complètes) sur le mot ὕπαρξις. Au sens de τὰ ὑπάρχοντα (ce qu'on possède, les biens), ὕπαρξις est hellénistique (LXX, Polybe), mais ne nous intéresse pas ici, non plus que le contraire ἀνυπαρξία = absence de biens » qui paraît chez Antipater de Tarse (IIe s. av. J.-C.), cf. Sen., *ep.* 87, 38 *hanc* (ἀνυπαρξίαν) *paupertati Antipater adsignat* (L. S. J. fait erreur sur le sens). On n'a pas d'exemple (à ma connaissance) de ὕπαρξις = « existence, réalité » avant Philodème, *de dis*, III, col. 10, l. 34/5 Diels διότι καὶ τὴν ὕπαρξιν ἀναιροῦ[σι, καθόσ]ον τὴν κίνησιν τῶν θεῶν. (Il est faux de dire, avec Preuschen-Bauer, s. v. ὕπαρξις, « depuis Aristote ». Le seul exemple d'ὕπαρξις est *de plant.* I 2, 817 b 16 s., ouvrage totalement apocryphe puisqu'il est la rétroversion d'une version latine médiévale d'une version arabe d'un original grec qui n'est même pas d'Aristote : cf. Zeller, II 2, p. 98, n. 1, Praechter[12], p. 369, Gercke *ap.* P. W., II, 1047. ὕπαρξις traduit *duratio*). Cependant cette absence de ὕπαρξις = « existence » avant Philodème est un pur accident, car nous avons des exemples de ὑπαρκτός = « existant, réel » et de son contraire ἀνύπαρκτος *dans la langue philosophique* depuis Epicure. Cf. Epic., fr. 27 Us. = citation explicite (καὶ φησὶ)en D. L. X 135 : μαντικὴ οὖσα ἀνύπαρκτος, εἰ καὶ ὑπαρκτή, οὐδὲν παρ' ἡμᾶς ἡγητέα τὰ γινόμενα. J'omets, pour Zénon, *St. V. Fr.* I, p. 19. 25 ταύτας (τὰς ἰδέας) δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι, parce que, dans ce résumé d'Arius Didyme (Stob. I 12, 3, p. 136. 21 W.), il s'agit, comme on le voit, des Stoïciens *in globo* et qu'on n'en peut rien déduire quant à Zénon lui-même. Mais voici trois exemples de Chrysippe : *St. V. Fr.*, II, p. 282. 14 πρὸς τούτους ὁ Χρύσιππος ἀντιλέγων... παρατίθησι·... τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι, III, p. 168. 10 τὴν ἐπιχαιρεκακίαν ὅπου μὲν ἀνύπαρκτον εἶναί φησιν, p. 168. 18 ἀνύπαρκτον οὖν ἐστι τὸ ἀχάριστον (peut-être pas citation expresse). De même Posidonius *ap.* D. L. VII 91 τεκμήριον δὲ τοῦ ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν φησιν ὁ Ποσειδώνιος... τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην κτλ. Ainsi ὑπαρκτός (et ἀνύπαρκτος) au sens d' « existant » (et « inexistant ») appartient proprement à la terminologie philosophique, chez Epicure et dans la Stoa. Ces adjectifs impliquent la présence d'un substantif ὕπαρξις = « existence » bien avant Philodème et Philon. Après ces auteurs, ὕπαρξις = « existence » (et ἀνυπαρξία = « inexistence ») continuent, semble-t-il, d'appartenir seulement à la langue des philosophes, Plutarque, Sextus Empiricus, Plotin. L'emploi de ce mot chez Philon est donc un emprunt à l'école, et cette conclusion est rendue manifeste par l'opposition des deux termes ὕπαρξις (existence) et οὐσία (essence). Je ne poursuis pas l'enquête après Philon, mais il va sans dire que l'histoire de la distinction ὕπαρξις—οὐσία dans la philosophie postérieure, en particulier chez les néoplatoniciens, donnerait lieu à un intéressant travail. Citons seulement ces lignes d'H. Ch. Puech (à propos de J. Lydus, *de mensib.*, p. 93. 15 Wü. ὅτι πρὸς τοῦ Διαδόχου Πρόκλου ἔστι μαθεῖν, ὅτι οὐκ ἐν ὑπάρξει οὐδὲ οὐσίᾳ τὸ κακόν), dans *Mélanges Desrousseaux* (Paris, 1937), p. 377, n. 2 : « La définition et la distinction les plus claires que je connaisse des termes ὕπαρξις et οὐσία dans le néoplatonisme se trouvent chez Damascius, *Dubitationes et Solutiones*, éd.

en ces termes : « A partir du consentement universel, ils (les dogmatiques) disent que tous les hommes à peu près, Grecs et Barbares, reconnaissent que le divin existe (νομίζουσιν εἶναι τὸ θεῖον), et que dès lors ils s'accordent dans la pratique des prières, sacrifices, consécrations de temples aux dieux, chaque peuple cependant à sa manière, puisque, s'ils sont tous également convaincus qu'il existe quelque chose de divin, ils n'ont pas tous la même conception de la nature du divin » (ὡς ἂν κατὰ μὲν τὸ κοινὸν πεπιστευκότες τὸ εἶναί τι θεῖον, μὴ τὴν αὐτὴν δὲ ἔχοντες περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ πρόληψιν). Or ceci, aux yeux de Sextus, est la preuve même qu'on ne sait rien de vrai, cf. IX 29 : « Voilà ce que disent les philosophes dogmatiques sur la conception des dieux, et je ne pense pas qu'il y ait besoin de les réfuter. Car la diversité des dires confirme le fait que nous ignorons l'entière vérité, puisque, tandis qu'il y a plusieurs façons possibles de concevoir Dieu, nous ne saisissons pas ce qu'il y a de vrai en elles » (1). Observons pourtant que ce passage de Sextus (IX, 61) ne rentre pas exactement dans le cadre de nos recherches. Car l'ignorance de Dieu s'étend, pour Sextus, jusqu'à l'existence. S'il paraît établir ici une distinction entre la croyance commune que les dieux existent et les opinions diverses sur leur nature, son attitude sceptique ne lui permet même pas, en fait, de dire qu'il y a des dieux. En sorte que, malgré la formulation, je ne suis pas sûr que ce texte témoigne en faveur de l'opposition « existence connue, essence inconnaissable. »

Ps. Xenoph., *ep.* 788 Herch. = Stob. II, p. 11.1. W. ὅτι μὲν γὰρ τὰ θεῖα ὑπὲρ ἡμᾶς, παντὶ δῆλον· ἀπόχρη δὲ τῷ κρείττονι τῆς δυνάμεως αὐτοὺς (2) σέβειν. οἷοι δ'εἰσίν, οὔτε εὑρεῖν ῥᾴδιον οὔτε ζητεῖν θεμιτόν (cf. Plat. *Tim.*, 28 c 3 τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς

C. E. Ruelle, Pars Prior, Paris, 1889, §§ 120-121, pp. 309. 12-314. 11 : la ὕπαρξις est comme la substructure simple à quoi l'οὐσία vient surajouter sa complication et son achèvement. L'une est appel à l'existence, apparition dans l'être, façon de subsister; l'autre, confirmation dans l'être, réalité parfaite dans l'existence, substance ». (Comme l'a montré M. Puech dans cet intéressant article, la citation de Proclus chez J. Lydus correspond à Procl., *de mal. subsistentia*, col. 266. 16-267. 14 Cousin²).

(1) πολλῶν μὲν δυναμένων εἶναι τρόπων τῆς τοῦ θεοῦ νοήσεως, τοῦ δὲ ἐν αὐτοῖς ἀληθοῦς μὴ καταλαμβανομένου. J'entends τοῦ ἀληθοῦς au neutre comme plus haut τὴν ἀγνωσίαν τοῦ παντὸς ἀληθοῦς. Mais peut-être « nous ne saisissons pas celle qui est vraie parmi elles », *sc.* les façons de concevoir Dieu. Ainsi J. Grenier (Paris, 1948) : « la seule qui puisse être la vraie n'est pas connue ».

(2) Il faut lire ou τῷ κρείττονι... αὐτούς avec Eusèbe (*praep. ev.* XIV 12) ou τὸ κρεῖττον... αὐτοῦ (de Dieu) avec Stobée. Je préfère la leçon d'Eusèbe : c'est en raison de la puissance divine, immédiatement connue, qu'on honore Dieu (cf. δυνάμει γνώριμος Josèphe, et le dit ps. xénophontéen *infra*). τὸ κρεῖττον... αὐτούς (Wachsmuth) ne donne aucun sens.

εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν). οὐδὲ γὰρ δεσποτῶν φύσιν ἢ πρᾶξιν δούλους δεῖ εἰδέναι, οἷς οὐδὲν πλέον ὑπηρεσίας προσήκει. L'idée paraît ici quelque peu différente (l'essence de Dieu est difficile à connaître, non inconnaissable), mais en somme nous retrouvons notre antithèse : s'il n'est pas permis de scruter l'essence divine, c'est parce qu'elle est trop haute pour nous, qui ne sommes que les esclaves de Dieu (1)

D'où vient cette opposition entre l'*existence* de Dieu, qui est manifeste, et l'*essence* ou la nature de Dieu, qui reste difficile ou même impossible à connaître? Un extrait pseudo-xénophontéen recueilli par Stobée nous met sur la voie (2).

Ps. Xénoph. *ap.* Stob., II, p. 15. 5 W. « Les dieux, qui pourtant accomplissent les choses les plus grandes, sont ce qu'il y a pour les hommes de moins apparent. De fait, que Celui qui imprime à toutes choses mouvement et repos soit un Etre grand et puissant, il se montre clairement tel : mais quel il est quant à sa forme, il ne le laisse pas voir. Aussi bien le soleil, qui pourtant apparaît aux yeux tout brillant, le soleil non plus, à ce qu'il semble, ne permet pas qu'on le regarde, mais si l'on a l'impudence de le contempler, on est privé de la vue (3) » (δαίμονες οἱ τὰ μέγιστα διαπρασσόμενοι ἥκιστα ἀνθρώποισιν ἐπιφαίνονται. ὁ γοῦν πάντα σείων καὶ ἀτρεμίζων ὡς μὲν μέγας τις καὶ δυνατός, φανερός· ὁποῖος δὲ τὴν μορφήν, ἀφανής. οὐδὲ μὴν ὁ παμφαὴς δοκῶν εἶναι ἥλιος, οὐδ' οὗτος αὑτὸν ὡς ἔοικεν ὁρᾶν ἐπιτρέπει, ἀλλ' ἤν τις ἀναιδῶς αὐτὸν θεάσηται, τὴν ὄψιν ἀφαιρεῖται).

Comme on l'a reconnu depuis longtemps, la source est *Memor.* IV 3, 13/4 (4) : οἵ τε γὰρ ἄλλοι (sc. θεοί) ἡμῖν τἀγαθὰ διδόντες οὐδὲν τού-

(1) Comme le note THEILER, *Vorber. d. Neuplat.*, p. 143, n. 1, la *gnomè* d'Eusebios (non le néoplatonicien, cf. P. W., VI, 1445, nº 35), Stob., II, p. 8. 20 W., ne se rapporte pas à la question, car il faut lire, avec les manuscrits, θεοὶ ὅτι (οἷοι scr. Wachsmuth) ἔασιν οὐ χρὴ δίζησθαι· αὐτόθεν δὲ ἄριστον πεπιστευκέναι. Cf. en effet la suite : ζητήσιος γὰρ προτεθείσης, καὶ ὁ τῷ ἀνοσιοτάτῳ τῶν λόγων τῷ μὴ εἶναι αὐτοὺς συνιστάμενος ἐθέλει κρατέειν. Le plus sûr est de croire aux dieux. Si l'on se met à rechercher rationnellement si les dieux existent, on peut aboutir à la conclusion opposée, qu'ils n'existent pas, et les conséquences morales d'une telle option seront déplorables. Dégoût du rationalisme (cf. *Rév. H. Tr.*, I, pp. 1 ss.), peut-être sous l'influence des sceptiques.

(2) Le même « dit » se retrouve chez Clément d'Alexandrie (*Protr.* 21, *Strom.* V 256), Eusèbe *(pr. ev.)*, Cyrille *(c. Jul.)* et, sous une forme abrégée, chez Cicéron, *n. d.* I 31 *Xenophon ...facit Socratem disputantem formam dei quaeri non oportere*, Minucius Felix 19, 13 *Xenophon formam dei veri negat videri posse et ideo quaeri non oportere.* (Minucius donne plus, donc non pas emprunt à Cicéron, mais source commune, cf. Ps. Xenoph. cité *supra* οὔτε ζητεῖν θεμιτόν).

(3) Ou « si quelqu'un..., il (le soleil) le prive de la vue ». L'accusatif d'objet est possible et avec le passif et avec le moyen.

(4) Traduit *Rév. H. Tr.*, II, p. 84.

en ces termes : « A partir du consentement universel, ils (les dogmatiques) disent que tous les hommes à peu près, Grecs et Barbares, reconnaissent que le divin existe (νομίζουσιν εἶναι τὸ θεῖον), et que dès lors ils s'accordent dans la pratique des prières, sacrifices, consécrations de temples aux dieux, chaque peuple cependant à sa manière, puisque, s'ils sont tous également convaincus qu'il existe quelque chose de divin, ils n'ont pas tous la même conception de la nature du divin » (ὡς ἂν κατὰ μὲν τὸ κοινὸν πεπιστευκότες τὸ εἶναί τι θεῖον, μὴ τὴν αὐτὴν δὲ ἔχοντες περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ πρόληψιν). Or ceci, aux yeux de Sextus, est la preuve même qu'on ne sait rien de vrai, cf. IX 29 : « Voilà ce que disent les philosophes dogmatiques sur la conception des dieux, et je ne pense pas qu'il y ait besoin de les réfuter. Car la diversité des dires confirme le fait que nous ignorons l'entière vérité, puisque, tandis qu'il y a plusieurs façons possibles de concevoir Dieu, nous ne saisissons pas ce qu'il y a de vrai en elles » (1). Observons pourtant que ce passage de Sextus (IX, 61) ne rentre pas exactement dans le cadre de nos recherches. Car l'ignorance de Dieu s'étend, pour Sextus, jusqu'à l'existence. S'il paraît établir ici une distinction entre la croyance commune que les dieux existent et les opinions diverses sur leur nature, son attitude sceptique ne lui permet même pas, en fait, de dire qu'il y a des dieux. En sorte que, malgré la formulation, je ne suis pas sûr que ce texte témoigne en faveur de l'opposition « existence connue, essence inconnaissable. »

Ps. Xenoph., *ep.* 788 Herch. = Stob. II, p. 11.1. W. ὅτι μὲν γὰρ τὰ θεῖα ὑπὲρ ἡμᾶς, παντὶ δῆλον· ἀπόχρη δὲ τῷ κρείττονι τῆς δυνάμεως αὐτοὺς (2) σέβειν. οἷοι δ' εἰσίν, οὔτε εὑρεῖν ῥᾴδιον οὔτε ζητεῖν θεμιτόν (cf. Plat. *Tim.*, 28 c 3 τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς

C. E. Ruelle, Pars Prior, Paris, 1889, §§ 120-121, pp. 309. 12-314. 11 : la ὕπαρξις est comme la substructure simple à quoi l'οὐσία vient surajouter sa complication et son achèvement. L'une est appel à l'existence, apparition dans l'être, façon de subsister; l'autre, confirmation dans l'être, réalité parfaite dans l'existence, substance ». (Comme l'a montré M. Puech dans cet intéressant article, la citation de Proclus chez J. Lydus correspond à Procl., *de mal. subsistentia*, col. 266. 16-267. 14 Cousin²).

(1) πολλῶν μὲν δυναμένων εἶναι τρόπων τῆς τοῦ θεοῦ νοήσεως, τοῦ δὲ ἐν αὐτοῖς ἀληθοῦς μὴ καταλαμβανομένου. J'entends τοῦ ἀληθοῦς au neutre comme plus haut τὴν ἀγνωσίαν τοῦ παντὸς ἀληθοῦς. Mais peut-être « nous ne saisissons pas celle qui est vraie parmi elles », *sc.* les façons de concevoir Dieu. Ainsi J. Grenier (Paris, 1948) : « la seule qui puisse être la vraie n'est pas connue ».

(2) Il faut lire ou τῷ κρείττονι... αὐτούς avec Eusèbe (*praep. ev.* XIV 12) ou τὸ κρεῖττον... αὐτοῦ (de Dieu) avec Stobée. Je préfère la leçon d'Eusèbe : c'est en raison de la puissance divine, immédiatement connue, qu'on honore Dieu (cf. δυνάμει γνώριμος Josèphe, et le dit ps. xénophontéen *infra*). τὸ κρεῖττον... αὐτούς (Wachsmuth) ne donne aucun sens.

εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν). οὐδὲ γὰρ δεσποτῶν φύσιν ἢ πρᾶξιν δούλους δεῖ εἰδέναι, οἷς οὐδὲν πλέον ὑπηρεσίας προσήκει. L'idée paraît ici quelque peu différente (l'essence de Dieu est difficile à connaître, non inconnaissable), mais en somme nous retrouvons notre antithèse : s'il n'est pas permis de scruter l'essence divine, c'est parce qu'elle est trop haute pour nous, qui ne sommes que les esclaves de Dieu (1)

D'où vient cette opposition entre l'*existence* de Dieu, qui est manifeste, et l'*essence* ou la nature de Dieu, qui reste difficile ou même impossible à connaître? Un extrait pseudo-xénophontéen recueilli par Stobée nous met sur la voie (2).

Ps. Xénoph. *ap.* Stob., II, p. 15. 5 W. « Les dieux, qui pourtant accomplissent les choses les plus grandes, sont ce qu'il y a pour les hommes de moins apparent. De fait, que Celui qui imprime à toutes choses mouvement et repos soit un Etre grand et puissant, il se montre clairement tel : mais quel il est quant à sa forme, il ne le laisse pas voir. Aussi bien le soleil, qui pourtant apparaît aux yeux tout brillant, le soleil non plus, à ce qu'il semble, ne permet pas qu'on le regarde, mais si l'on a l'impudence de le contempler, on est privé de la vue (3) » (δαίμονες οἱ τὰ μέγιστα διαπρασσόμενοι ἥκιστα ἀνθρώποισιν ἐπιφαίνονται. ὁ γοῦν πάντα σείων καὶ ἀτρεμίζων ὡς μὲν μέγας τις καὶ δυνατός, φανερός· ὁποῖος δὲ τὴν μορφήν, ἀφανής. οὐδὲ μὴν ὁ παμφαὴς δοκῶν εἶναι ἥλιος, οὐδ' οὗτος αὑτὸν ὡς ἔοικεν ὁρᾶν ἐπιτρέπει, ἀλλ' ἤν τις ἀναιδῶς αὐτὸν θεάσηται, τὴν ὄψιν ἀφαιρεῖται).

Comme on l'a reconnu depuis longtemps, la source est *Memor.* IV 3, 13/4 (4) : οἵ τε γὰρ ἄλλοι (sc. θεοί) ἡμῖν τἀγαθὰ διδόντες οὐδὲν τού-

(1) Comme le note Theiler, *Vorber. d. Neuplat.*, p. 143, n. 1, la *gnomè* d'Eusebios (non le néoplatonicien, cf. P. W., VI, 1445, n° 35), Stob., II, p. 8. 20 W., ne se rapporte pas à la question, car il faut lire, avec les manuscrits, θεοὶ ὅτι (οἷοι scr. Wachsmuth) ἔασιν οὐ χρὴ δίζησθαι· αὐτόθεν δὲ ἄριστον πεπιστευκέναι. Cf. en effet la suite : ζητήσιος γὰρ προτεθείσης, καὶ ὁ τῷ ἀνοσιοτάτῳ τῶν λόγων τῷ μὴ εἶναι αὐτοὺς συνιστάμενος ἐθέλει κρατέειν. Le plus sûr est de croire aux dieux. Si l'on se met à rechercher rationnellement si les dieux existent, on peut aboutir à la conclusion opposée, qu'ils n'existent pas, et les conséquences morales d'une telle option seront déplorables. Dégoût du rationalisme (cf. *Rév. H. Tr.*, I, pp. 1 ss.), peut-être sous l'influence des sceptiques.

(2) Le même « dit » se retrouve chez Clément d'Alexandrie (*Protr.* 21, *Strom.* V 256), Eusèbe (*pr. ev.*), Cyrille (*c. Jul.*) et, sous une forme abrégée, chez Cicéron, *n. d.* I 31 *Xenophon ...facit Socratem disputantem formam dei quaeri non oportere*, Minucius Felix 19, 13 *Xenophon formam dei veri negat videri posse et ideo quaeri non oportere.* (Minucius donne plus, donc non pas emprunt à Cicéron, mais source commune, cf. Ps. Xenoph. cité *supra* οὔτε ζητεῖν θεμιτόν).

(3) Ou « si quelqu'un..., il (le soleil) le prive de la vue ». L'accusatif d'objet est possible et avec le passif et avec le moyen.

(4) Traduit *Rév. H. Tr.*, II, p. 84.

των εἰς τοὐμφανὲς ἰόντες διδόασιν, καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων,... οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν. ἐννόει δὲ ὅτι καὶ ὁ πᾶσι φανερὸς δοκῶν εἶναι (1) ἥλιος οὐκ ἐπιτρέπει τοῖς ἀνθρώποις ἑαυτὸν ἀκριβῶς ὁρᾶν, ἀλλ' ἐάν τις αὐτὸν ἀναιδῶς ἐγχειρῇ θεᾶσθαι, τὴν ὄψιν ἀφαιρεῖται.

Maintenant, on ne peut guère douter que ce texte des *Mémorables*, soit directement soit plutôt par quelque imitation comme l'extrait de Stobée, par quelque dit « xénophontéen » recueilli dans l'une de ces anthologies dont l'âge hellénistique s'est montré si friand, ait donné occasion à l'antithèse « existence γνώριμος — essence ἄγνωστος ». Le contraste ὁρᾶται — ἀόρατος est déjà chez Xénophon. Le ps. Xénophon l'a repris sous la forme φανερὸς — τὴν μορφὴν ἀφανής, d'où Cicéron *formam dei quaeri non oportere*, Minucius Felix *formam veri dei negat videri posse et ideo quaeri non oportere*. Ps. Xénophon dit ὡς μέγας τις καὶ δυνατός, φανερός : de même Josèphe καὶ δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμον. Plus convaincante encore, chez Philon, la comparaison du soleil qui revient presque régulièrement dans ce contexte (2).

D'autre part l'antithèse ὕπαρξις—οὐσία implique la distinction des termes et nous avons vu que le stoïcien Balbus, dans le *de nat. deor.* de Cicéron (II 3), présente cette distinction comme usuelle à l'intérieur de la Stoa : *omnino dividunt nostri*. Or on peut remonter plus haut, grâce à un texte très significatif d'Aristote, *Anal. Post.* B 1, 89 b 34. Comme l'a observé le dernier éditeur (3), ce IIe livre, qui s'ouvre brusquement sans particule de liaison, paraît former un traité séparé. Il concerne au début le problème de la définition (ch. 1 à 11), et il commence par une série de distinctions qui éclaireront ce problème. Les questions qu'on se pose dans la recherche scientifique sont de deux sortes. Il y a d'une part la question du *fait* et du *pourquoi :* tel sujet a-t-il tel attribut (ὅτι) et pourquoi

(1) Dans Ps. Xénoph., les manuscrits de Stobée (FP) ont παμφανής (παμφαής Clem., d'où Wachsmuth) qui répondrait mieux à *Mém.* « qui se montre manifestement aux yeux de tous ». Mais παμφανής n'est pas grec.

(2) *Fug.* 165 τὴν δ' ἡγεμονικὴν οὐσίαν ὁ βουλόμενος καταθεάσασθαι τῷ περιαυγεῖ τῶν ἀκτίνων πρὶν ἰδεῖν πηρὸς ἔσται, *Deus* 78 ἢ νομίζεις ἄκρατον μὲν τὴν ἡλίου φλόγα μὴ δύνασθαι θεαθῆναι—σβεσθήσεται γὰρ πρότερον ἡ ὄψις μαρμαρυγαῖς τῶν ἀκτίνων ἀμυδρωθεῖσα ἢ προσβάλλουσα καταλήψεται...—, τὰς δὲ ἀγενήτους ἄρα δυνάμεις ἐκείνας... περινοῆσαι δύνασθαι; *Somn.* I 239 καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι..., οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα... ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν, *Special.* I 40 ἐπεὶ καὶ τοὺς τοῦ σώματος ὀφθαλμοὺς οὐδεὶς αἰτιᾶται, παρόσον ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ἀδυνατοῦντες τὴν φερομένην ἀπόρροιαν τῶν ἀκτίνων ἐπὶ γῆν ὁρῶσιν.

(3) Sir W. D. Ross, Oxford, 1949, p. 75.

l'a-t-il (διότι)? Il y a d'autre part la question de l'existence et de l'essence : tel sujet existe-t-il (εἰ ἔστι) et, en ce cas, quel est-il (τί ἐστι)? Voici un exemple des deux premiers cas. Le soleil subit-il, oui ou non, une éclipse? Cette question de fait (ὅτι) résolue, on cherche le pourquoi (διότι). Ces deux problèmes ayant été étudiés dans le I[er] livre, Aristote les rappelle d'un mot (ταῦτα μὲν οὖν οὕτως), et passe au second ordre de questions (89 b 31 ss.). « Il y a des cas où nous posons la question d'une autre façon (ἄλλον τρόπον) : par exemple, Centaure ou Dieu existent-ils, oui ou non? (Par cette question « existe-t-il oui ou non? », j'entends l'existence de manière absolue, et non pas comme « est-il blanc ou non? »). Or, quand nous savons que la chose existe, nous nous demandons ce qu'elle est, par exemple « qu'est-ce donc que Dieu? », ou « qu'est-ce que l'homme? » (γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἐστι θεός, ἢ τί ἐστιν ἄνθρωπος;) ».

Cette courte phrase me paraît capitale. Il s'agit ici de notes de cours. Professé à Assos ou à Athènes (1), peu importe, ce cours est un cours de logique (2); il ne traite donc pas du problème de Dieu, Dieu n'y vient qu'en passant, par manière d'exemple, et il est presque évident que, comme tout maître avisé, et d'ailleurs selon son usage habituel, Aristote, pour être immédiatement compris de l'auditoire, a pris ses exemples parmi les plus courants, parmi ceux qui déjà sont classiques : Centaure et Dieu s'il est question de l'εἰ ἔστι, Dieu et l'homme s'il est question de l'εἰ ἔστι et du τί ἐστι. Maintenant, il est presque certain aussi que le Stagirite n'a pas pris cet exemple de Dieu chez Xénophon. L'idée n'est pas la même dans les deux cas, là antithèse, ici distinction; et la forme est très différente. On croira bien plutôt que et Aristote et Xénophon s'inspirent de problèmes scolaires que posaient déjà les Sophistes

(1) Se fondant sur l'absence de références dans les *Anal.* (sauf l'exception signalée *infra*) à aucun autre ouvrage que les *Topiques*, sur la présence de références aux *Anal.* dans la *Rhétorique*, la *Métaphysique*, les *Ethiques Eudémienne* et *Nichomachéenne*, Ross conclut à l'antériorité probable des *Anal.* qui pourraient dater de la période 350-344 (fin du séjour à Assos), cf. Ross, *l. c.*, pp. 22-23. Mais d'autre part, le II[e] livre des *Seconds Analytiques*, qui constitue apparemment un traité séparé, se révèle, par plusieurs traits, comme beaucoup plus tardif que le I[er] livre (cf. Ross, *l. c.*, p. 75), et il contient une allusion à *Phys.* VI (cf. *Anal. Post.* B 12, 95 b 11), d'où l'on peut inférer que ce chapitre 12 d'*Anal. Post.* B a été écrit après *Phys.* VI ou au même temps (cf. Ross, *l. c.*, p. 81). La maturité dont fait preuve tout ce II[e] livre m'induirait à le dater du séjour à Athènes (335-323).

(2) Plus précisément, dans les *Seconds Analytiques*, il ne s'agit plus de logique formelle, mais des principes mêmes de la connaissance scientifique, cf. Ross, *l. c.*, p. 21.

à Athènes (1). La distinction de l'ὕπαρξις et de l'οὐσία, ou, si l'on veut, de l'εἰ ἔστι et du τί ἐστι, remonterait ainsi jusqu'à la fin du ve siècle.

De la distinction, on pouvait passer à l'opposition. C'est le cas de Xénophon, qui sans doute n'a pas inventé cette *doxa* des *Mémorables*, mais dont, faute de documents, nous ne sommes pas en mesure de déceler la source. De Xénophon dérivent les textes païens plus haut cités, et il n'y a nulle raison, quand nous trouvons la même antithèse, avec la même image du soleil, chez le juif Philon, de l'interpréter autrement que nous ne faisons pour les païens.

On pouvait aussi, comme dans notre groupe B, admettre la possibilité de connaître et l'existence et l'essence. J'en ai donné déjà, je crois, l'explication (2). Dans l'exposé de Cicéron (*n. d.* II), la première partie *(esse deos)* et la deuxième *(quales sint)* n'en forment en réalité qu'une seule. Les deux problèmes sont en effet liés depuis le *Timée*, puisque « le problème de l'existence des « vrais » dieux, qui sont le ciel et les astres, est immédiatement dépendant du problème de la nature de ces dieux : c'est en manifestant la nature du ciel et des astres, en faisant ressortir la parfaite régularité de leurs mouvements, en prouvant que ces mouvements ont nécessairement pour cause une Ame ou un Intellect excellents qu'on démontre du même coup que le ciel, les astres, l'Ame ou l'Intellect du monde sont dieux, et, par conséquent, que les dieux existent » (3). Maintenant il y a une différence entre le ciel ou les astres et l'Ame ou l'Intellect du monde. Les astres sont des dieux visibles (θεοὺς δὲ δὴ τοὺς ὁρατούς, Plat. *Epin.* 984 d 5), l'Intellect qui en règle la marche est invisible. Néanmoins il se manifeste par l'ordre même que décèlent les astres : il se manifeste dans son existence (il est la cause de cet effet) et dans son essence (il est ordonnateur). Ainsi Dieu peut-il être dit tout à la fois non apparent et apparent, cf. C. H. V 1 (60. 4 s.) σὺ δὲ νόει πῶς τὸ δοκοῦν τοῖς πολλοῖς ἀφανὲς (n'est-ce pas là une allusion au « dit » xénophontéen?) φανερώτατός σοι γενήσεται. Tout φαινόμενον est un γεννητόν, a commencé d'être et n'est donc pas éternel. Étant éternel, Dieu est ἀφανής. Mais il fait apparaître toutes choses (πάντα φανερὰ ποιεῖ 60.9) et, dès lors, διὰ πάντων φαίνεται καὶ ἐν πᾶσι (2, 60.15). En sorte que Dieu, bien

(1) Pour un accord analogue entre Xénophon, Platon et Aristote touchant la preuve cosmologique qui, selon Theiler et Diès, serait empruntée à Diogène d'Apollonie et à Socrate, cf. *Rév. H. Tr.*, II, pp. 81 et 606.
(2) Cf. *Rév. H. Tr.*, II, pp. 405 ss.
(3) *Ib.*, p. 406 (corrigé sur un point).

qu'invisible, est vu par la νόησις, cf. V 2 (61.2) νόησις γὰρ μόνη ὁρᾷ τὸ ἀφανές, ὡς καὶ αὐτὴ ἀφανὴς οὖσα (comparaison entre Dieu et l'âme!). Même doctrine en XI 22 (156. 16) : « Et maintenant, tu dis : « Dieu est invisible »? Ne parle pas ainsi. Qui est plus manifeste que Dieu? Il n'a tout créé que pour que tu le voies à travers tous les êtres (δι' αὐτὸ τοῦτο πάντα ἐποίησεν, ἵνα διὰ πάντων αὐτὸν βλέπῃς) (1). C'est là le bien, l'excellence de Dieu, de se manifester à travers tous les êtres (φαίνεσθαι διὰ πάντων 157. 1). Il n'y a rien d'invisible, même parmi les incorporels : l'intellect se rend visible dans l'acte de penser, Dieu dans l'acte de créer » (νοῦς ὁρᾶται ἐν τῷ νοεῖν, ὁ θεὸς ἐν τῷ ποιεῖν 157.3). Bien plus, on peut dire que l'essence même de Dieu, c'est de vouloir l'existence de toutes choses, X 2 (113. 11) ἡ γὰρ τούτου ἐνέργεια ἡ θέλησίς ἐστι καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι.

Ainsi se résout l'apparente antinomie entre les deux branches de la tradition. Comme Dieu reste invisible, il est vrai qu'il est οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν (*Memor.*) ou ὁποῖος τὴν μορφήν, ἀφανής (Ps. Xénoph.) ou ὁποῖος κατ' οὐσίαν ἐστίν, ἄγνωστος (Josèphe). Comme Dieu se fait connaître, non seulement dans son existence, mais dans son essence de Cause ordonnatrice, il est vrai qu'il est φανερός, puisque διὰ πάντων φαίνεται.

L'antithèse ὕπαρξις — οὐσία paraît donc être, chez Philon comme chez les auteurs païens où on la rencontre, un thème philosophique banal. On ne peut même pas dire qu'elle comporte de soi l'idée de transcendance. Immanent au monde ou transcendant au monde, le Dieu cosmique est également ἀφανής : on ne le voit pas, on voit seulement qu'il existe. Néanmoins il est sûr que le Dieu de Philon est transcendant. Non pas seulement parce que la théologie philonienne est inspirée par la Bible, dont le Dieu est distinct du monde qu'il a créé. Mais parce que, à la doctrine platonicienne (*Timée*) et stoïcienne du Dieu cosmique, Philon mêle d'autres enseignements néopythagoriciens et platoniciens qui impliquent la transcendance, voire l'incognoscibilité du Premier Principe (2).

(1) Noter βλέπειν = ὁρᾶν et cf. *Rév. H. Tr.*, III, p. 91, n. 4 (Numen., fr. 20, p. 138. 4 L. διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν).

(2) Quand W. Theiler écrit, *Vorber. d. Neuplat.*, p. 142 : « Die starre Ablehnung der Erkenntnis des Wesens ist selbstverständlich eigentümlich philonisch », eigentümlich me semble exagéré. Des païens, dès avant Philon, ont abouti à la même idée, et, d'autre part, on n'a pas d'indice que l'incognoscibilité de Dieu ait été dogme courant chez les Juifs au temps de Philon. Le κύριον ὄνομα de Dieu ne doit être prononcé que par le Grand Prêtre dans le Temple (Wolfson, *Philo*, II, pp. 121 s.), mais ceci est très différent.

CHAPITRE II

L'UN TRANSCENDANT AUX NOMBRES

1. *Les spéculations arithmologiques dans l'hermétisme.*

Les traités hermétiques présentent un certain nombre de textes qui se ressentent des spéculations arithmologiques.

1) La formule εἷς καὶ μόνος (ou εἷς μόνος ou ἓν καὶ μόνον) à propos de Dieu (1). Cette formule est ainsi corrigée en V, 2 (60. 17) : « Prie d'abord le Seigneur et Père et *Seul, et qui n'est pas l'Un, mais source de l'Un* » (εὔξαι πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ πατρὶ καὶ μόνῳ καὶ οὐχ ἑνί, ἀλλ' ἀφ' οὗ ὁ εἷς), en vertu d'une conception que nous retrouverons plus loin (2).

2) Un court morceau sur la Monade ἀρχὴ καὶ ῥίζα des nombres, et par suite de toutes choses, V 10-11 (53. 1 ss.). Il n'offre aucune originalité et dérive en droite ligne de notions courantes chez les Pythagoriciens (3).

3) Un court morceau sur les rapports de l'Hénade et de la Décade, XIII 12 (205. 18 ss.). Ce sont là, encore, notions communes, cf. Jamblique, *Theol. Arithm.*, περὶ δεκάδος (79.5 ss.) qui cite des élucubrations de Speusippe déjà sur ce point (82. 10 ss.).

4) Un morceau sur la tétrade-pyramide (*ap.* Cyr. Alex. *c. Jul.* 552 D). J'ai essayé ailleurs de l'expliquer et me permets de renvoyer à cette étude (4).

(1) Cf. C. H. IV 1 (49. 4) avec la note 1 *ad loc.* On a la formule renversée τῷ... μόνῳ καὶ ἑνί (masculin ou neutre) en XI 5 (149. 9).

(2) Ce qui montre bien l'inconsistance de l'auteur hermétique, c'est qu'il vient de désigner Dieu comme l'Un, V 2 (60. 13) : « l'Un est évidemment inengendré, inimaginable, inapparent », ὁ δὲ εἷς ἀγέννητος δηλονότι καὶ ἀφαντασίαστος καὶ ἀφανής. (Je préfère aujourd'hui cette construction, suggérée éd. Budé, p. 62, n. 3, à celle que j'avais adoptée dans la traduction). Sur Dieu = l'Un, cf. encore C. H. X 14 (119. 16 ss.) : le monde dépend d'une ἀρχή unique, mais mue; cette ἀρχή elle-même dépend de l'Un immobile; 23 (124. 18 ss.) : le gouvernement du monde dépend de la nature de l'Un; 25 (126. 12) ὑπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τὰ πάντα, XIII 14 (206. 15) ἀγνοεῖς ὅτι θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς.

(3) Dieu apparaît encore comme Monade (bien que le mot soit absent) en XIV 3 (222. 18) οὗτος δὲ καὶ κρείττων καὶ εἷς καὶ μόνος ὄντως σοφὸς τὰ πάντα, ὡς μὴ ἔχων μηδὲν πρεσβύτερον· ἄρχει γὰρ καὶ τῷ πλήθει καὶ τῷ μεγέθει = le Dieu monade est principe du nombre et, en tant que *monade-point*, principe de la surface, cf. *REG*, LVIII, 1945, pp. 12-13.

(4) Cf. *Museum Helveticum*, VI,1950, pp. 211-215.

2. *Philon et les spéculations pythagoriciennes de son temps.*

Philon est un bon témoin des spéculations néopythagoriciennes sur les nombres, l'index de Leisegang suffit pour s'en convaincre (1). S'il s'est particulièrement intéressé aux vertus du nombre *sept*, qui n'importe pas à notre objet, il ne nous renseigne pas moins sur les doctrines de son temps relativement à la monade et aux rapports qui unissent la monade à la dyade. Tantôt la monade est dite principe des nombres, *Heres* 189 ἡ μονάς, ᾗ πᾶς ἂν ἀριθμὸς εἴποι τὸ ποιητικὸν ἐκεῖνο (*Il.* IX, 97) « ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ'ἄρξομαι ». λήγει τε γὰρ ἀναλυόμενος ὁ... ἀριθμὸς εἰς μονάδα, ἄρχεται αὖ πάλιν ἀπὸ μονάδος, cf. C. H. IV 10 (53. 1) ἡ γὰρ μονάς, οὖσα ἀρχὴ καὶ ῥίζα, ἐν πᾶσίν ἐστιν ὡς ἂν ῥίζα καὶ ἀρχή. Philon peut ainsi dire que la dyade est γείτων μονάδος (*Abrah.* 122) parce qu'elle est, de fait, le premier des nombres qui en soient issus. Tantôt en revanche monade et dyade sont opposés comme deux termes irréductibles. Ainsi *Somn.* II, 70, l'Adam terrestre meurt δυάδα τιμήσας πρὸ μονάδος καὶ τὸ γινόμενον πρὸ τοῦ πεποιηκότος ἐκθαυμάσας. L'addition explicative καὶ τὸ γινόμενον etc. montre bien qu'il ne s'agit plus de nombres : la dyade est maintenant l'être contingent, le monde créé, par opposition à la monade identifiée avec le Dieu créateur. Or cette double conception de la monade dans ses rapports avec la dyade se rattache à des problèmes que se posaient les néopythagoriciens et sur lesquels nous reviendrons. Ils proviennent de ce que monade et dyade peuvent être considérées sous deux aspects. Du point de vue de la génération des nombres : en ce cas, la monade est principe de la dyade. Du point de vue de la constitution de l'être : en ce cas, depuis l'Ancienne Académie, on remonte à deux principes antagonistes, la μονάς (ou l'ἕν) et la δυὰς ἀόριστος. La présence de ces deux aspects chez Philon nous prouve dès l'abord qu'il est au courant des difficultés de l'École.

Il l'est aussi en ce qui regarde la monade considérée comme premier principe. Il écrit (*Praem.* 40) : « Car l'Être qui est supérieur au Bien, antérieur à la Monade, plus simple et plus pur que l'Un (2), ne peut être vu par nul autre que lui-même, car il n'est permis qu'à lui seul de se percevoir lui-même ». Un peu plus loin (*ib.* 45), revenant sur ce thème de la vue de Dieu, il précise sa pensée : De même

(1) Voir par exemple les mots μονάς, ἑβδομάς. Dans son récent ouvrage (1947) sur Philon, Wolfson a négligé ce point.

(2) ἐκεῖνο..., ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον, cf. *v. contempl.* 2 ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστιν καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

que la lumière est vue grâce à la lumière, Dieu, qui est sa propre lumière, ne peut être contemplé que grâce à lui-même, rien d'autre ne coopérant ou ne pouvant coopérer à la pure aperception de la réalité de Dieu (1) : « [46] Ceux-là donc qui, à partir des choses engendrées (ἀπὸ τῶν γεγονότων), visent à contempler l'Inengendré qui engendre tout l'univers agissent comme ceux qui, à partir de la dyade, veulent scruter la monade, alors qu'il faut au contraire considérer la dyade à partir de la monade : car c'est celle-ci qui est principe ». Ce texte n'est pas seulement bien important par les réminiscences platoniciennes qu'on y rencontre : Dieu supérieur au Bien, antérieur à la Monade, ce qui suppose une assimilation du Bien de la *République* à l'Un du *Parménide* (je reviendrai sur ce point); image de la lumière (cf. *Rép.* VI 508 e-509 a). Il nous fait connaître, à quelques lignes de distance, une double notion de la monade, puisque Dieu a d'abord été dit antérieur à la monade (§ 41) et qu'ensuite (§ 46) il est assimilé à la monade. Le Dieu supérieur à la monade reparaît *L. A.* II 3 : « Dieu donc est dans la catégorie de l'Un et de la Monade, ou plutôt c'est la monade qui est dans la catégorie du Dieu un (τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν), car tout nombre est postérieur au monde, de même que le temps, Dieu en revanche est antérieur au monde, il en est le créateur » (πᾶς γὰρ ἀριθμὸς νεώτερος κόσμου, ὡς καὶ χρόνος, ὁ δὲ θεὸς πρεσβύτερος κόσμου καὶ δημιουργός). Ailleurs au contraire, Dieu est identique à la monade en vertu des trois caractères de celle-ci. La monade est pure : τὸ ἄκρατον μονὰς καὶ ἡ μονὰς ἄκρατον (*Deus* 82). Elle est indivisible : τοῦ βραβευτοῦ (Moyse) δικαιώσαντος ἀδιαιρέτῳ φύσει μονάδος πρὸ διαιρετῆς δυάδας χρήσασθαι (*Special.* I, 180), en sorte qu'on peut dire que « la voie la plus sûre est de contempler l'Être, sans paroles (ἄνευ φωνῆς, cf. σιωπῇ φωνούμενε C. H. I 31 : lieu commun), par l'âme seule, parce qu'il est établi selon la monade indivisible » (κατὰ τὴν ἀδιαίρετον ἵσταται μονάδα *Gig.* 52). Enfin la monade est isolée en elle-même, à part des autres nombres : « Le genre divin de la sagesse est pur et sans mélange, et c'est pourquoi on l'offre en libation au Dieu pur et sans mélange qui, selon l'état de solitude, est monade », τῷ... κατὰ τὴν μόνωσιν μονάδι ὄντι θεῷ (*Heres* 183).

(1) πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ (V, p. 347. 10 C-W.). Comme il s'agit ici de l'essence de Dieu, ὕπαρξις = non pas *existence*, mais *substance*, cf. *Somn.* I 231 μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ θεσπισθὲν λόγιον τῷ πυνθανομένῳ εἰ ἔστιν ὄνομα αὐτῷ (Dieu), ὅτι « ἐγώ εἰμι ὁ ὤν » (*Ex.* 3, 14), ἵν' ὧν δυνατὸν ἀνθρώπῳ καταλαβεῖν μὴ ὄντων περὶ θεόν, ἐπιγνῷ τὴν ὕπαρξιν (c'est la méthode de négation, v. *infra.* pp. 77 s. et ch. VI.).

L'expression significative κατὰ τὴν μόνωσιν revient *Special.* II, 176 : μονάδος, ἥτις ἐστὶν ἀσώματος θεοῦ εἰκών, ᾧ κατὰ τὴν μόνωσιν ἐξομοιοῦται, les deux textes se complétant : ici la monade ressemble à Dieu κατὰ τὴν μόνωσιν, là Dieu est monade en vertu de la μόνωσις. Et ce mot μόνωσις a valeur de signature. Car il ne désigne pas seulement, comme en *Timée* 31 b, le fait que la monade ou Dieu est unique : il veut dire que Dieu (ou la monade) est isolé en lui-même, à part du reste, bref, transcendant, et, comme tel, il se rattache très précisément à des spéculations néopythagoriciennes sur la monade μονωθεῖσα. Mais avant de le prouver, signalons une autre formule philonienne relative au Dieu transcendant : Dieu est τὸ ἓν καὶ μόνον, l'Un et Seul. *Agric.* 54 : « Comme l'âme que Dieu fait paître possède l'Un et Seul (τὸ ἓν καὶ μόνον ἔχουσα), duquel dépendent toutes choses, il est normal qu'elle n'ait plus besoin de rien d'autre. » *Heres* 216 : « Car ce qui est réellement Un, Seul et Pur (τὸ γὰρ ἓν καὶ μόνον καὶ καθαρὸν ὄντως) a engendré de soi seul, sans faire usage absolument d'aucune matière, l'hebdomade qui n'a point eu de mère ». Ici de nouveau, il ne s'agit pas, ou du moins pas seulement, de l'unicité de Dieu, mais de ce que Dieu est seul en lui-même, isolé. Une expression parallèle de *L.A.* II 1 nous le fait voir : μόνος δὲ καὶ καθ' αὑτὸν εἷς ὢν ὁ θεός, οὐδὲν δὲ ὅμοιον θεῷ. Ici l'addition finale « rien n'est semblable à Dieu » explicite évidemment le sens : Dieu est isolé en lui-même, à part lui-même (καθ' αὑτόν); c'est dire qu'il est transcendant. Notons en passant que ces formules ἓν καὶ μόνον (ou εἷς καὶ μόνος), εἷς μόνος (*Gig.* 64 ὁ δὲ τοιοῦτος τῷ ἑνὶ μόνῳ προσκεκλήρωται θεῷ) se retrouvent dans l'hermétisme, *v. gr.* C. H. IV 5 (51.6) ἐπὶ τὸ ἓν καὶ μόνον σπεύδουσιν (= IV 8, p. 52.10 ἵνα πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον σπεύσωμεν), IV 1 (49.4) τοῦ... ἑνὸς μόνου, *Ascl.* 30 (338.17) *solus deus et merito solus : ipse enim in se est et a se est et circum se totus est, plenus atque perfectus* (cf. les notes *ad loc.*). Or rien ne permet de penser que les auteurs hermétiques aient lu Philon. Il faut songer plutôt à des sources communes, à un même courant de pensée.

Ainsi Dieu, chez Philon, est dit tantôt supérieur tantôt identique à la monade. C'est donc que nous avons affaire à une double notion de la monade. Dieu et monade sont identiques quand il s'agit de la monade transcendante, constituée dans sa μόνωσις, mise à part des autres nombres. Dieu est supérieur à la monade quand il s'agit de l'unité en tant que premier des nombres. Or cette doctrine d'une double monade est néopythagoricienne et antérieure à Philon.

Commençons par la formule κατὰ τὴν μόνωσιν : Dieu, chez Philon, est monade en raison de l'état de solitude, d'à part soi (καθ' αὑτόν), qui la caractérise. Or Modératus (2e moitié du Ier s. ap. J.-C.) écrit à propos de la monade (Stob., I, p. 21. 14 W.) : « En sorte que la monade a été ainsi appelée ou bien du fait qu'elle demeure fixe et reste toujours immuablement identique à elle-même (ἀπὸ τοῦ... κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἄτρεπτος μένειν), ou bien, selon toute vraisemblance, parce qu'elle est séparée de la pluralité et dans un état d'isolement absolu (ἀπὸ τοῦ διακεκρίσθαι καὶ παντελῶς μεμονῶσθαι τοῦ πλήθους) ». Cette double étymologie se retrouve chez Théon de Smyrne (IIe s. ap. J.-C.), *Expos. rer. math.*, p. 19.6 (Hiller) : ἀδιαίρετος ἄρα ἡ μονὰς ὡς ἀριθμός. καλεῖται δὲ μονὰς ἤτοι ἀπὸ τοῦ μένειν ἄτρεπτος... ἢ ἀπὸ τοῦ διακεκρίσθαι καὶ μεμονῶσθαι ἀπὸ τοῦ λοιποῦ πλήθους τῶν ἀριθμῶν, et dans un *Résumé d'arithmologie* anonyme édité par A. Delatte (1) : μονὰς δὲ εἴρηται παρὰ τὸ μεμονῶσθαι ἢ παρὰ τὸ μένειν ἐν τῷ πολλαπλασιάζεσθαι (cf. Théon, p. 19. 9 ss.) (2).

Chez le même Modératus, cette notion de la μονὰς μονωθεῖσα rejoint des spéculations au sujet de l'Un. Je cite et traduis ici un passage controversé dont le sens a été bien éclairci par E. R. Dodds (3) :

Simpl. *in phys.*, I, p. 230.34 ss. Diels.

« Cette conception de la matière (4), les premiers qui l'aient eue parmi les Grecs sont, à ce qu'il semble, les Pythagoriciens, et, après eux, Platon, comme le rapporte aussi Modératus. Celui-ci (5) en effet, *selon la doctrine des Pythagoriciens* (οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους), montre l'Un premier au-dessus de l'être et de toute essence (ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν), il dit que le second Un, qui est l'être réellement être et l'intelligible, est les

(1) *Etudes sur la litt. pythag.*, p. 171. 5.

(2) En revanche, Jamblique, *in Nicom. arithm.*, p. 11. 24 Pist. n'a que la première étymologie (μονάς-μένειν) : μονὰς δ'ἀπὸ τοῦ τῷ αὐτῆς λόγῳ δι'ὅλου ἐπιμένειν. De même *Theol. arithm.*, p. 1. 4 de Falco : λέγεται δὲ μονὰς παρὰ τὸ μένειν.

(3) *Cl. Quart.*, XXII, 1928, pp. 129 ss., en particulier pp. 136-139. M. Dodds veut retrouver dans ce texte une interprétation du *Parménide*, le premier, second et troisième *Un* de Modératus étant les trois « Un » des trois premières hypothèses du *Parménide* (Si l'Un est un, 137 c 4 ss.; si l'Un est, 142 b 1 ss.; si l'Un est et n'est pas, 155 e 4 ss.). C'est possible, mais cette liste de trois Principes fait naturellement songer aux spéculations de [Plat.] *Lettre* II 312 e 1 ss. sur les trois Rois. Or la *Lettre* II semble bien être un apocryphe néopythagoricien, et il se pourrait bien qu'il fût né précisément à l'occasion de spéculations analogues à celles de Modératus.

(4) La matière conçue comme ἄποιος.

(5) Je rapporte οὗτος à Modératus. γάρ explicite οὕτως... ἱστορεῖ, et ces mots visent essentiellement, selon moi, le témoignage de M. sur les Pythagoriciens (que Platon se borne à imiter).

Formes (τὰ εἴδη), que le troisième, qui est l'Un relatif à l'Ame, participe à l'Un (premier) et aux Formes, et que la nature qui vient en dernier après celui-ci (*sc.* le 3e Un) et qui est la nature des choses sensibles, ne participe même pas (à l'Un et aux Formes) mais est constituée en ordre d'après un reflet de ceux-là (*sc.* Un et Formes), du fait que la matière inhérente aux choses sensibles est une ombre du non-être qui se trouve principalement dans la pluralité (des Formes) (1) et qu'elle est plus inférieure encore (dans l'échelle des êtres) même que celui-ci » (2). La suite concerne la matière. J'y reviendrai (pp. 38 ss. *infra*).

La même doctrine sur l'Un transcendant opposé à l'Un premier des êtres reparaît chez d'autres néopythagoriciens. Nicomaque de Gérasa (IIe s. ap. J.-C.), cité par Jamblique, écrit à propos du nombre *sept* (*ap.* Jambl., *Theol. Arithm.*, p. 57.21 de F.) : « La Providence du Dieu auteur du monde a créé tous les êtres en tirant le principe et la racine de la génération du Tout à partir de l'Un premier-né, qui procède à l'image et à l'imitation du Beau suprême (γενέσεως μὲν ἀρχὴν καὶ ῥίζαν ἀπὸ τοῦ πρωτογόνου ἑνὸς ποιησαμένη τοῦ παντὸς εἰς ἀπόμαξιν καὶ ἀφομοίωσιν ἰόντος ἀνωτάτου καλοῦ) » (3), et c'est peut-être cette doctrine qui a conduit Jamblique lui-même à distinguer (*de myst.* VIII 2, p. 261.9 P.) entre le θεὸς εἷς, antérieur aux ὄντως ὄντα et aux principes universels, antérieur aussi au Dieu et Roi premier, demeurant immobile dans la solitude (ou la singularité) de sa propre unité (ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων), et, à partir de ce Dieu Un, le Dieu qui est ἀρχή de l'essence, qu'il appelle μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός (4). La terminologie même fait supposer une source pythagoricienne, et un autre texte de Jamblique confirme cette hypothèse (*ap.* Damasc., *de princ.*, I, p. 86. 20 Ru. ἀλλ' ἴσως ἄμεινον κατὰ τὸν Ἰάμβλιχον

(1) τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρώτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος οὔσης σκίασμα. Le μὴ ὄν qu'est la matière est un μὴ ὄν absolu, ombre du μὴ ὄν relatif qu'implique la pluralité des Formes. M. Dodds (*l. c.*, p. 138) rappelle que τὸ ποσόν pour désigner la pluralité des Formes est typiquement néopythagoricien et cite Théon. *exp. r. m.*, p. 19. 15 Hiller ἀριθμὸς μὲν γάρ ἐστι τὸ ἐν νοητοῖς ποσόν.

(2) καὶ ἔτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου (le non-être inhérent au ποσόν). ὑποβαίνειν, ὑπόβασις sont techniques dans le néoplatonisme pour désigner la dégradation successive des êtres dans une même σειρά, cf. Procl., *Inst. Theol.*, prop. 21 (autres références dans L. S. J., ὑποβαίνειν IV, ὑπόβασις I 2). Si Porphyre (source de Simplicius, cf. p. 38 *infra*) a reproduit les termes mêmes de Modératus, il serait intéressant d'y constater cet emploi de ὑποβαίνειν.

(3) Texte déjà signalé par Zeller, III 2, p. 131, n. 1. Pour ἀρχὴ καὶ ῥίζα, cf. C. H. IV 10 (53. 1, 2).

(4) Sur ce texte, cf. J. Kroll, *Lehren*, p. 23. Mais Kroll a tort, je crois, de rapporter C. H. IV 10/11 à la même doctrine des deux Un. θεοῦ εἰκών (53. 12) vise, selon moi, le traité lui-même, cf. éd. Budé, notes 29 et 31 *ad. loc.*

λέγειν) : « S'il existe la monade, la dyade indéterminée et par là-dessus la triade — celle-ci est la triade tout intelligible, comme le disent les Pythagoriciens —, *avant elles il doit y avoir l'Un, comme le disent également ces gens-là* » (πρὸ τούτων ἂν εἴη τὸ ἕν, ὡς καὶ τοῦτό φασιν ἐκεῖνοι οἱ ἄνθρωποι). Ici donc, d'une manière très explicite, Jamblique attribue aux Pythagoriciens une doctrine qui distingue l'Un transcendant de la monade premier des nombres.

Maintenant, à quand remonte cette doctrine? Nicomaque est du IIe siècle, Modératus de la seconde moitié du Ier. Plus haut encore, nous avons, par Simplicius, le témoignage du platonicien éclectique Eudore, dont le *floruit* se place vers l'an 25 avant notre ère.

Simpl., *in phys.*, I, p. 181. 7 ss. Diels :

« Quant aux Pythagoriciens, ce n'est pas seulement des êtres physiques, mais de toutes choses absolument qu'ils ont, après l'Un, qu'ils disaient principe de tout, posé les Contraires comme principes secondaires et élémentaires, auxquels principes, qui ne sont plus tels au sens premier, ils subordonnaient aussi les deux séries parallèles. Eudore écrit à ce sujet en ces termes : « Au plan tout à fait supérieur (κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον), il faut dire que les Pythagoriciens posent comme principe de toutes choses l'Un. Au second plan, il y a deux principes de la réalité, l'Un et la nature opposée à l'Un. De toutes choses conçues sous forme d'opposés, celles qui sont bonnes sont subordonnées à l'Un, celles qui sont mauvaises, à la nature contraire (1). C'est pourquoi, au dire de ces gens-là, ces principes ne sont même pas du tout principes : car, si l'un des deux principes est cause de telles choses, l'autre de telles autres, ils ne sont pas principes universels de toutes choses, comme l'Un (2) ». Et encore (181.17 D.) : « C'est pourquoi », dit-il (Eudore), « selon une autre voie aussi, ils ont dit que l'Un est principe de toutes choses, en tant qu'il est principe et de la matière et de tous les êtres qui ont été issus de lui, et que cela, c'est le Dieu au dessus de tout (τὸν ὑπεράνω θεόν) ». Pour le reste, précisant les termes, Eudore dit que les Pythagoriciens posent comme *principe* l'Un, et que, de l'Un, il est sorti des *éléments* (στοιχεῖα), auxquels ils donnent des noms

(1) Allusion aux deux séries κατὰ συστοιχίαν (ou συστοιχίαι) des pythagoricins, cf. Arist. *Mét.* A 5, 986 a 22 ss. et ici même *infra*, pp. 25, 30. Tout ce qui est dans la première série, et qui est dit ici ἀστεῖον (= σπουδαῖον depuis les Stoïciens) ressortit à la catégorie de l'Un, tout ce qui est dans la seconde, et qui est φαῦλον, à la catégorie de la dyade. C'est pourquoi (διό), puisque Un et dyade ne commandent chacun qu'une des deux séries, il ne sont pas principes universels et ne peuvent même pas être dits principes au sens propres. Voir *Addenda*.

(2) *Sc.* l'Un premier, qui domine le premier couple.

multiples. Il dit en effet : « Je déclare donc que les disciples de Pythagore admettent comme *principe* de toutes choses l'Un, mais que, par une autre voie, ils font intervenir les *éléments* suprêmes, qui sont deux. Ces deux éléments, ils les nomment de noms multiples. L'un d'eux est appelé « ordonné, défini, connaissable (γνωστόν), masculin, impair, droit, lumière », l'élément contraire « inordonné, indéfini, inconnaissable (ἄγνωστον), féminin, gauche, pair, obscurité ». En sorte que, à titre de *principe*, il y a l'Un, à titre d'*éléments*, l'Un et la dyade indéterminée, les deux Un étant chacun à son tour principes. De plus, il est évident qu'autre est l'Un principe de toutes choses, autre l'Un opposé à la dyade, Un qu'ils appellent aussi monade ».

Dans ce témoignage d'Eudore, de peu antérieur à Philon (1), nous avons trois choses :

La distinction de deux plans : au plan le plus élevé, l'Un, *principe* tout à fait premier de toutes choses universellement ; au plan inférieur, l'Un et la Dyade indéterminée, principes secondaires ou *éléments*, chacun de l'une des deux séries opposées de la réalité.

En conséquence, la distinction, formellement exprimée, du premier Un, qui est principe, et du second Un, dit aussi monade, qui est opposé à la dyade.

A partir du premier Un, dénommé ὁ ὑπεράνω θεός, la dérivation et de la matière et des êtres qui sont tous issus de l'Un (ἀρχὴν... εἶναι πάντων τὸ ἕν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων).

Le premier point et le second vont ensemble. Ils se rattachent à des spéculations de l'Ancienne Académie et du pythagorisme contemporain (école d'Archytas) (2) sur la dérivation des nombres à partir de l'Un. Ils témoignent d'une élaboration à l'égard de ces doctrines.

Le troisième point concerne les relations entre l'Un métaphysique et la Dyade métaphysique (matière). C'est là encore un problème discuté dans l'Ancienne Académie.

Nous examinerons tour à tour ces deux questions. La dérivation du nombre est traitée ici même. La dérivation de la dyade matière fera l'objet du chapitre suivant.

(1) Eudore : *flor.* env. 25 av. J.-C. (cf. MARTINI, P. W. VI 915 s.) — Philon : env. 20 av. J.-C. — 40 ap. J.-C. Voir *Addenda*.

(2) Sur la formule Πλάτων καὶ οἱ Πυθαγόρειοι chez Théophraste et d'autres, cf. *REG.*, LVIII, 1945, p. 11, n. 5 et 8. Dans ce qui va suivre, j'emprunterai souvent à cet article.

C. *La dérivation du nombre.*

Rappelons le point de départ. Pour les Pythagoriciens (1), les nombres sont les principes et la substance des choses (Arist. *Mét.* A 5, 985 b 23 ss., 987 a 13 ss.). Ils constituent l'étendue en ce sens que la monade originelle comporte elle-même de l'étendue (2). Tout nombre est principe à double titre : en tant que matière et en tant qu'élément formel (*Mét.* A 5, 986 a 15) (3). Les éléments du nombre sont donc des opposés, Pair et Impair, l'un illimité, l'autre limité. L'Un procède de ces deux ensemble, car il est à la fois pair et impair : or le nombre procède de l'Un, et c'est de nombres qu'est constitué tout l'Univers (*ib.* 986 a 19-21).

Le nombre, à partir de l'unité, procède de deux façons. Par addition de l'unité avec elle-même, ἀνάγκη ἀριθμεῖσθαι τὸν ἀριθμὸν κατὰ πρόσθεσιν : de l'*un* on passe au *deux* par addition à la première unité d'une seconde unité, puis du *deux* au *trois* et ainsi de suite (M 7, 1081 b 14 ss., 6, 1080 a 30 ss.). Ou bien par multiplication de l'unité : *Epinom.* 990 e 1 ss. ὡς περὶ τὸ διπλάσιον ἀεὶ στρεφομένης τῆς δυνάμεως... εἶδος καὶ γένος ἀποτυποῦται πᾶσα ἡ φύσις. En *Mét.* M 8, 1084 a 3 ss., Aristote joint les deux opérations : l'addition de l'unité à un pair donne un impair; la multiplication de l'unité par la dyade donne *deux* ou un pouvoir de *deux;* la multiplication du pair par un impair donne un autre pair (non pouvoir de *deux*) (4). Cependant ces deux opérations ne sont possibles que si le nombre lui-même participe à deux Idées supérieures, celle de l'Unité formelle, celle de la Multiplicité. Tout nombre est composé de monades (5), il constitue une multiplicité de monades. Mais tout nombre est aussi, formellement, une monade singulière, un être unifié. En d'autres termes, la monade elle-même doit être considérée sous deux aspects : en tant qu'unité faisant partie du nombre (unité nombrée), en tant que rapport unifiant constituant formellement le nombre (unité nombrante). Si bien que les nombres participent à un Un et à une Dyade indéterminée (Multiplicité, πλῆθος) : l'Un est leur principe formel, la Dyade

(1) J'entends les Pythagoriciens sur lesquels témoigne Aristote. Pour les doctrines qui nous occupent, nous ne savons rien au delà.

(2) Références dans *REG.*, *l. c.* (*supra*, p. 25, n. 2), p. 12, n. 4.

(3) Littéralement en tant que « constituant les πάθη καὶ ἕξεις du réel » : comme le montre Ross *(ad loc.)*, il ne peut s'agir que de l'élément formel.

(4) Voir la claire explication de Ross pour ce passage difficile.

(5) μονὰς μὲν οὖν ἐστιν ἀρχὴ ἀριθμοῦ, ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ τῶν μονάδων πλῆθος συγκείμενον, *Vors.*, I, p. 451. 26 (= Stob., I, p. 20. 1 W.) : d'après le περὶ ἀριθμητικῆς d'Aristoxène (manque dans le recueil de Wehrli, Bâle, 1945).

leur principe matériel (1). Et s'il est vrai que les nombres pythagoriciens, qui sont principes et substance des choses, sont eux-mêmes en dépendance de l'Un forme et de la Dyade matière, Un et Dyade seront transcendants à tout le réel, ils seront les principes tout à fait premiers.

Telle a été, semble-t-il, la genèse du couple Un-Dyade indéterminée. Cette théorie métaphysique des Nombres Idéaux est parfaitement défendable dans la perspective générale du platonisme; elle n'est que le développement extrême de la doctrine des Idées. Si les êtres ne subsistent qu'en vertu des Idées qui les définissent formellement, si les êtres ont pour essence des nombres, et si enfin ces nombres, dans leur constitution même, impliquent les Idées de principe unifiant et de multiplicité, il est clair qu'on doit poser au sommet des choses le couple tout premier ἕν — δυὰς ἀόριστος (πλῆθος). Les véritables difficultés de la doctrine, dont Aristote fait état en *Mét.* M 6-8, ne sont pas là, mais en ce que, dans l'Ancienne Académie, il y a eu assez tôt confusion entre ces Nombres Idéaux et les nombres mathématiques, assimilation de ceux-là à ceux-ci (déjà Speusippe), en sorte que, appliquant au plan métaphysique des Nombres Idéaux les procédés légitimes au plan des nombres mathématiques, on a prétendu déduire mathématiquement le réel du couple ἕν— δυὰς ἀόριστος. On aboutissait de ce fait aux contradictions signalées par Aristote au terme de sa discussion (M 8, 1084 b 23) : « La cause de l'erreur survenue est que, dans la recherche, on procédait *tout ensemble* (ἅμα) à partir des spéculations mathématiques et des spéculations sur l'universel. D'après les premières, on a posé l'Un comme point et comme principe matériel — la monade est en effet un point non spatial : ceux-ci donc ont fait comme certains autres (les Atomistes) qui composent le réel à partir de l'élément le plus petit (l'atome), en sorte que la monade devient matière des nombres, et qu'elle est à la fois antérieure à la dyade et en retour postérieure à celle-ci puisque la dyade est un tout, une unité et une forme (2). — D'autre part, en raison des recherches sur l'universel, ces gens-là ont nommé Un le prédicat universel des choses (3) et, l'ayant ainsi défini, ils en ont fait une partie composante (μέρος)

(1) Arist., *Mét.* A 6, 987 b 20 ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν (= la δυὰς ἀόριστος) εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν, M 7, 1081 a 14 ὁ γὰρ ἀριθμός ἐστιν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου : cf. Ross *ad loc.* et *REG.*, *l. c.*, p. 11, n. 5 et 7. Voir *Addenda*.

(2) L'Un est antérieur à la Dyade en tant que principe matériel (unité mathématique); l'Un est postérieur à la Dyade en tant que principe formel (Un Idéal, qui unifie ce πλῆθος qu'est le nombre).

(3) Tout être dépend de l'ἕν en tant qu'il est un être un.

du nombre : mais cela (*sc.* être principe formel et élément composant) ne peut appartenir *à la fois* (ἅμα) à la seule et même réalité de l'Un ».

Les spéculations sur l'Un-Dyade indéterminée sont nées au sein de l'Académie. Les Pythagoriciens (au témoignage d'Aristote) faisaient dériver les nombres de la seule monade : τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός (A 5, 986 a 20). Mais il apparaît que les Pythagoriciens ont adopté assez tôt la formule ἕν — δυὰς ἀόριστος. Deux témoins nous le prouvent. D'abord Théophraste († 288), *Mét.* 33, 11 a 27 (1) : « Pour Platon *et les Pythagoriciens* (2), grande est la distance (entre le réel et les êtres sensibles), mais ils tiennent pourtant que toutes choses imitent le réel. Maintenant, comme, pour des gens qui posent une sorte d'antithèse entre l'Un et la Dyade indéterminée etc. » Puis les *Mémoires Pythagoriques* cités par Alexandre Polyhistor (Ier s. av. J.-C.) que reproduit Diogène Laerce, VIII 24 ss. (3). Ces *Mémoires* sont une compilation qui peut ne dater que du IIe siècle avant notre ère. Mais certains morceaux en sont plus anciens, et la section initiale sur les principes (VIII 25) remonte aux spéculations de l'Ancienne Académie (4). Cette section commence ainsi : « Le principe (ἀρχή) de toutes choses est la Monade. C'est d'elle que la Dyade indéterminée tire son existence, à titre de matière pour la Monade qui est cause (5); de la Monade et de la Dyade indéterminée les nombres tirent leur existence ». Les *Vetusta Placita*, au Ier siècle avant notre ère, attribuent la doctrine à Pythagore, c'est-à-dire aux Pythagoriciens, *Dox.* 281 a 6 πάλιν δὲ τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς. Dans ce contexte, il est intéressant de citer la source pythagoricienne de Sextus Empiricus *adv. math.* X 276, car l'auteur, quel qu'il soit, a bien vu le point : « Au plan tout à fait supérieur (κατὰ τὸ ἀνωτάτω, cf. κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον Eudore) ont donc émergé (ἀνέκυψαν) comme principes de toutes choses la Monade première et la Dyade indéterminée. De ces deux dérivent (ἐξ ὧν γίνεσθαι), disent-ils, l'unité qui fait partie des nombres (τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἕν) et, à son tour, la dyade relative aux nombres (ἡ ἐπὶ τούτοις δυάς), l'unité dérivant de la Monade, *le deux de la Monade et de la Dyade indéterminée.* Car deux, c'est deux fois un : or, comme le deux n'existait pas encore parmi les

(1) Je suis le texte et l'interprétation de Ross-Forbes (Oxford, 1923). Je reviendrai sur ce texte, cf. *infra*, p. 50.
(2) Sur cette expression, cf. *supra*, p. 25, n. 2.
(3) Sur ce texte, cf. *REG.*, LVIII, 1945, pp. 1 ss.
(4) Cf. *REG.*, *l. c.*, pp. 10-18.
(5) Je reviendrai sur ce point, cf. ch. III.

nombres, il n'y avait pas non plus en eux le deux fois (δίς), mais il a été tiré de la Dyade indéterminée, et ainsi c'est d'elle et de la Monade qu'est née la dyade numérique ». L'auteur, qui peut être de l'âge hellénistique car il ne montre par encore l'élaboration dont témoigne Eudore (v. *infra*), a vu, disais-je, le point : la notion de deux s'obtient par multiplication de l'un, et qui dit multiplication dit multiplicité. Dès lors, on ne peut passer de un à deux sans l'idée de πλῆθος, dont le type est la δυὰς ἀόριστος. D'autre part, deux fait une somme (ou un produit) unifiée : il suppose donc la Monade, l'Un en soi.

Maintenant, il est clair que, dans cette perspective, la Monade première, l'Un considéré comme principe formel, est transcendant à tout le réel, puisqu'il est transcendant à l'un numérique, que cet un numérique est ἀρχή des nombres, et qu'enfin les nombres sont à la fois le principe et la substance des choses. C'est à cette transcendance de la Monade que fait allusion Philon, quand il distingue une Monade identique à Dieu κατὰ τὴν μόνωσιν et une monade inférieure à Dieu en tant que partie du nombre.

Cependant, Eudore nous montre qu'à partir de ces données, on s'est élevé jusqu'à un degré plus haut encore de transcendance. Il dit en effet que, selon les Pythagoriciens, il y a deux plans : le plan tout à fait suprême où il faut placer l'Un principe universel de toutes choses, le plan secondaire où il faut placer le couple Un (ou Monade) — Dyade indéterminée. La raison qu'en donnent les Pythagoriciens est que l'Un second et la Dyade ne commandent chacun qu'une série parallèle du réel. Ils ne sont donc pas principes universels : or l'on exige, en tête, un principe universel (1). A cette considération il est possible que les Pythagoriciens, dès avant Eudore, en aient ajouté une autre. L'Un formel est principe unifiant de tout nombre, et d'abord de la dyade (c'est en ce sens qu'Aristote dit la monade ὑστέρα τῆς δυάδος en tant que la dyade fait un tout

(1) Ce n'est pas dans le même sens, apparemment, qu'il faut entendre la doxographie pythagoricienne de Jamblique (*ap.* Damasc.) citée *supra* p. 24 : πρὸ τούτων (Monade, Dyade indéterminée, Triade intelligible) ἂν εἴη τὸ ἕν, ὡς καὶ τοῦτό φασιν ἐκεῖνοι οἱ ἄνθρωποι. Sans doute il s'agit bien ici de Nombres Idéaux (τριάς, αὕτη ἐστὶν ἡ νοητὴ ὅλη τριάς, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι λέγουσι), mais l'argument d' « Eudore » ne vaut qu'à l'égard du couple d'opposés ἕν-δυάς (et de même dans la seconde raison que je signale *in textu*). L'idée semble, chez « Jamblique », différente. De même que toute série de nombres mathématiques suppose l'idée d'un ἕν formel unifiant, de même la série des Nombres Intelligibles, considérés comme des nombres mathématiques, suppose à son tour un ἕν formel unifiant. On aurait donc ici l'argument même de Platon, mais transposé à un plan supérieur. Je ne saurais dire de quand date cette doctrine.

unifié). Dès lors, ce couple antithétique ἕν — δυὰς ἀόριστος, qui forme une dyade, on a pu considérer qu'il exigeait lui-même, au dessus de lui, un principe unifiant. C'est ce que veut dire, semble-t-il, une doxographie pythagoricienne rapportée par Proclus, *in Tim.*, I, p. 176.6 D. : « N'allons pas penser que, pour cette raison, il faille regarder les principes des choses comme des termes opposés (1). De fait, nous disons que ces deux séries parallèles (συστοιχίας) ressortissent à un genre commun (ὁμογνίους), *car, en tête de toute opposition, il y a l'Un, comme le déclarent aussi les Pythagoriciens* (προηγεῖται γὰρ τὸ ἓν ἁπάσης ἐναντιώσεως, ὡς καὶ οἱ Πυθαγόρειοί φασιν). Eh bien, puisque, en fait, après la Cause Première, la Dyade est apparue du nombre des principes, et que, chez les principes, la Monade l'emporte sur la Dyade, ou, si tu veux parler comme Orphée (cf. fr. 66 K.), « l'éther sur le chaos », c'est de la même manière que se réalisent les oppositions (*litt.* divisions) tant chez les dieux antérieurs au monde que chez les dieux cosmiques». Rien n'empêche que les Pythagoriciens soient parvenus à cette idée de la préséance de l'Un dès l'époque hellénistique. Il faut se souvenir que, par définition même, deux termes antithétiques supposent une catégorie commune. ὁμογνίους dit Proclus (ou sa source), c'est-à-dire appartenant à un même γένος : dans les *Catégories* d'Aristote (et en d'autres textes aristotéliciens) (2), les contraires sont définis τὰ πλεῖστον ἀλλήλων διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει. Il faut se souvenir aussi que le problème du genre suprême embrassant tout le réel, embrassant donc toutes les oppositions premières (Même-Autre, Repos-Mouvement) est un problème classique et dans l'Académie (*Soph.* 254 d 4 ss.), et dans le Lycée (*Mét.* B 3, 998 b 17 ss.), et dans la Stoa, où la catégorie suprême (ὄν ou τί) embrasse l'opposition première des σώματα — ἀσώματα. Enfin nous verrons plus loin (pp. 34, 52) qu'une exégèse du *Philèbe* rapportée par Proclus, mais peut-être antérieure à Proclus, a été susceptible de conduire à la notion d'un ἕν qui comprendrait à la fois et le πέρας et l'ἄπειρον.

Dans cette perspective, il est manifeste qu'on aboutit à une transcendance encore supérieure puisque le couple primaire ἕν— δυὰς ἀόριστος est surmonté par un ἕν tout à fait premier. On

(1) Littéralement « divisés » (διῃρημένας, *sc.* τὰς ἀρχάς), mais comme le marque une scholie de **M**, Proclus semble faire allusion ici aux Manichéens.
(2) Cf. Bonitz, *Ind. Arist.*, 247 a 1 ss.
(3) D. L. VII (Zénon) 61, *St. V. Fr.*, II, p. 117. 8, 12 etc. Sur l'importance de ce problème aux deux premiers siècles de notre ère, cf. Theiler, *Vorb. d. Neupl.*, pp. 1 ss.

obtient ainsi en effet une hiérarchie de trois ἕν : l'Un principe universel (ἀρχή); l'Un στοιχεῖον opposé à la Dyade indéterminée; l'un numérique racine des nombres. C'est de cette élaboration que témoigne Eudore. Par l'assilimation de l'ἕν suprême au Dieu ὑπεράνω, cette doctrine affirme la transcendance absolue de Dieu. Cette doctrine est purement grecque, elle est issue de réflexions sur la Monade pythagoricienne, sur le couple ἕν — δυὰς ἀόριστος de l'Ancienne Académie. Elle est antérieure à Philon, à ce Philon qui se montre tout imbu des spéculations pythagoriciennes sur les nombres. Où est ici l'influence orientale?

CHAPITRE III

L'UN TRANSCENDANT A LA DYADE MATIÈRE

1. *Le témoignage de Proclus.*

Dans son commentaire sur ce passage du *Timée* (30 a 2) : « Ainsi donc, ayant pris en main toute cette masse visible qui ne se tenait pas tranquille, mais était agitée de mouvements sans mesure et sans ordre, Dieu la fit passer du désordre à l'ordre » (οὕτω δὴ... ἀταξίας), Proclus commence par rappeler que Plutarque et Atticus se sont prévalu de ce texte pour en déduire que le monde a eu un commencement dans le temps et que, avant qu'il ne fût né comme κόσμος, il existait une matière inordonnée (ἀκόσμητος ὕλη), mue de mouvements sans mesure par une âme malfaisante (*in Tim.*, I, pp. 381-382 D.). Il rappelle ensuite que Porphyre et Jamblique ont réfuté cette opinion par l'argument, déjà courant dans l'Ancienne Académie, que l'exposé du *Timée* est didactique. Le monde a toujours existé (αὐτοῦ μὲν ὄντος ἀεὶ τοῦ κόσμου), il est sans commencement dans le temps (ἀγένητος). Mais, pour nous faire sentir quels biens sont pour le monde l'ordre et la mesure dont l'a pourvu la providence divine, Platon a voulu montrer d'abord ce qu'est le corporel dans son état naturel (ποίαν μὲν τὸ σωματοειδὲς καθ' αὑτὸ φύσιν), pour autant qu'il est réduit à son caractère propre (ὅσον γὰρ ἐφ' ἑαυτῷ τοιοῦτον ὄν), avant qu'il ne soit dirigé par une âme intelligente (*ib.*, pp. 382-383). En réalité, disent Porphyre et Jamblique, que Proclus approuve, la thèse de Plutarque-Atticus, en mettant l'inordonné avant l'ordonné, l'imparfait avant le parfait, la déraison avant l'intelligence, constitue une impiété non seulement à l'égard du monde, mais à l'égard du Démiurge, puisqu'elle nie, en Dieu, ou sa volonté boniforme ou sa puissance créatrice. Au contraire, s'il est vrai que les deux vont de pair, l'action démiurgique de Dieu sur le monde est nécessairement éternelle (p. 382. 12-20). Et elle est bien telle en effet. Dieu, qui est lui-même le créateur (ποιητήν), l'ordonnateur (κοσμητήν), l'ouvrier (τεχνιτήν), l'artisan (χειρουργόν) du monde, le produit éternellement, et dans

son corps et dans son âme (383. 14 ss.). Dans son corps, puisqu'il crée les corps premiers (σώματα τὰ πρῶτα) qui constitueront le monde (383. 17-25). Dans son âme, puisqu'il en fait exister la substance, à savoir la substance du Même et la substance de l'Autre qui sont les éléments de l'Ame du monde (383. 25-31). Proclus conclut donc ainsi (383. 31 ss.) : « Touchant l'Ame du monde, qui est incorporelle, cela donc est vrai (*sc.* que Dieu l'a tirée tout entière du néant, sans utiliser une matière préexistante). Touchant le corps, en ce qui regarde les figures premières (περὶ τῶν εἰδῶν τῶν πρώτων = les cinq corps géométriques élémentaires du *Timée*), nous avons montré comment Dieu aussi en est la cause. *Mais en ce qui regarde la matière elle-même*, on pourrait bien se demander si elle est inengendrée, indépendamment de toute cause (ἀγένητος ἀπ' αἰτίας), comme le disent Plutarque et Atticus, ou si elle est engendrée, et à partir de quelle cause ». Ici commence donc une discussion sur l'origine de la matière, « question des plus disputées » (τῶν σφόδρα ζητουμένων) et à laquelle Proclus avait déjà consacré un travail (aujourd'hui perdu).

« Aristote a démontré par d'autres arguments (*de Caelo* A 3, 270 a 24 ss.) que la matière est inengendrée, parce qu'elle n'est pas un composé, qu'elle n'est pas tirée d'une autre matière et ne se résout pas à son tour en une autre matière. Mais la présente discussion, tout en reconnaissant que la matière est éternelle, se demande si elle est inengendrée indépendamment de toute cause, et s'il faut donc, selon Platon, poser ces deux principes de l'Univers, la matière et Dieu, ni Dieu ne créant la matière ni la matière Dieu, en sorte que la matière soit absolument éternelle et indépendante de Dieu, Dieu absolument indépendant de la matière et simple. Voilà exactement la question : elle est des plus disputées et j'en ai parlé ailleurs. Pour l'instant, il suffit de montrer contre ces critiques quelle est la pensée de Platon.

De fait, que le Démiurge ne soit pas cause première de l'existence de la matière (οὐχ ὁ δημιουργὸς πρώτως ὑφίστησι τὴν ὕλην), c'est évident d'après ce que Platon dira plus loin (*Tim.* 52 d 3), qu'à la genèse du monde ont préexisté ces trois, « l'être, l'étendue (χώρα), le créé (γένεσις) », le créé comme rejeton (ἔγγονος), l'étendue comme mère. De toute façon il apparaît par ce texte que Platon établit comme une opposition distinctive (ἀντιδιελεῖν) entre la matière et le Démiurge *selon les propriétés caractéristiques de la mère et du père* (κατὰ τὸ μητρικὸν ἴδίωμα καὶ πατρικόν), et qu'il fait sortir le créé du Démiurge et de la matière.

Mais peut-être Platon fait-il exister la matière en dépendance d'une classe d'êtres (τάξις) plus élevée que le Démiurge. Voici du moins ce qu'il écrit explicitement dans le *Philèbe* (23c9) : « Nous avons dit quelque part (*ib.* 16c-17a) que Dieu a manifesté (δεῖξαι) dans les êtres et la limite (τὸ πέρας) et l'illimité (τὸ ἄπειρον) », d'où résulte, pour les corps comme pour toutes choses, leur composition. Si donc les corps aussi résultent de la limite et de l'illimité, qu'est-ce en eux que la limite? Qu'est-ce que l'illimité? Evidemment, c'est la matière que nous appellerons « illimité », la forme « limite ». Si donc, comme nous l'avons dit (1), Dieu fait exister (2) tout illimité (πᾶσαν ἀπειρίαν), il fait exister aussi la matière, qui est l'illimité du dernier degré. C'est cela qui est la cause toute première et ineffable de la matière. D'autre part, puisque, les propriétés des sensibles étant en rapport avec leurs causes intelligibles, Platon fait dépendre partout celles-là de celles-ci, par exemple l'égal d'ici-bas de l'Égal en soi, et pareillement pour tout les vivants et plantes d'ici-bas, il est clair que, selon la même voie, il fait dépendre aussi l'illimité d'ici-bas de l'Illimité premier, de même que la limite d'ici-bas de la Limite intelligible. Or j'ai montré ailleurs que cet Illimité premier, qui vient avant les mixtes (3), Platon l'a établi au sommet des intelligibles et qu'il en fait s'étendre l'illumination depuis là-haut jusqu'aux degrés les plus bas, en sorte que, selon lui, la matière procède de l'Un et de l'Illimité qui vient avant l'être un et, si tu veux, dépend aussi de l'être un dans la mesure où il (l'Illimité) est un être en puissance (4). C'est pourquoi la matière est une chose bonne (seulement) de quelque manière (πῃ) et indéfinie, un être tout à fait obscur (ἀμυδρότατον: cf. *Tim.* 49 a 4) et sans forme, en vertu de quoi, pour cette raison même (ταῦτα,

(1) Diehl renvoie à I, p. 267. 20 ss. Mais en ce passage, Proclus dit seulement que Dieu donne au monde τὴν τοῦ εἶναι ἄπειρον δύναμιν (267. 22). Je croirais plutôt que Proclus fait allusion à l'autre ouvrage (ἐν ἄλλοις) auquel il s'est référé *supra* 384. 14 et qu'il mentionne encore *infra* 385. 9.

(2) ὑφίστησι. Platon avait dit seulement δεῖξαι : Dieu « fait voir, manifeste ».

(3) Tout être (y compris les intelligibles eux-mêmes) résulte d'une composition de Même et d'Autre, de Limite et d'Illimité. Tout être est donc un « mixte », et il est naturellement précédé des principes qui le constituent, donc de l'Illimité comme de la Limite.

(4) ἡ ὕλη πρόεισιν ἔκ τε τοῦ ἑνὸς καὶ ἐκ τῆς ἀπειρίας τῆς πρὸ τοῦ ἑνὸς ὄντος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὄντος καθόσον ἐστὶ δυνάμει ὄν. L'ἓν ὄν est l'Idée. La matière procède de l'Ἀπειρία Première, qui tout ensemble vient avant (πρό) l'Idée (puisqu'elle est un des constituants de l'Idée) et dépend (ἀπό) de l'Idée, puisque, étant un être en puissance, elle ne peut être informée que par une Idée (ἓν ὄν).

adv.), elle est antérieure aux formes (1) et à leur manifestation.

Cette même doctrine est transmise par Orphée (fr. 66 Kern). De même en effet que *Platon a fait sortir de l'Un deux causes, la Limite et l'Illimité* (διττὰς παρήγαγεν αἰτίας ἀπὸ τοῦ ἑνός, τὸ πέρας καὶ τὴν ἀπειρίαν), de même donc le Théologien a fait exister (ὑπέστησε), à partir du Temps, l'Ether et le Chaos, l'Ether étant partout cause de la limite, le Chaos de l'illimité, et c'est de ces deux principes qu'il (Orphée) engendre les mondes divins et visibles... et en dernier lieu l'illimité du plus bas degré, qui comprend aussi la matière. » (Suit une exégèse de termes orphiques, χάσμα, πεῖραρ, πυθμήν, ἕδρα, ἀζηχὲς σκότος. Je reprends à 386. 4 :) « Si bien qu'Orphée, selon ce Discours (Sacré), déduit la matière de la toute première hypostase parmi les intelligibles. C'est là en effet qu'est « l'Obscurité sans bornes » (ἀζηχὲς σκότος) et l'Illimité, et cela à un plus haut degré que dans les êtres suivants : dans la matière au contraire, l'obscur et l'illimité résultent d'un manque; ils n'y sont pas par surabondance de puissance, mais par défaut (2).

Davantage, la tradition des Égyptiens nous livre, sur la matière, la même doctrine. Du moins le divin Jamblique (3) a-t-il rapporté qu'Hermès veut faire sortir la matérialité de la substantialité (ἐκ τῆς οὐσιότητος τὴν ὑλότητα παράγεσθαι βούλεται) : et il est tout à fait vraisemblable que c'est à Hermès que Platon a emprunté cette même doctrine sur la matière ».

Proclus nous présente ici une opinion selon laquelle la matière procède de l'Illimitation Première, qui elle-même procède de l'Un. Il fonde cette doctrine sur trois autorités. Celle de Platon : κατ' αὐτὸν (Platon) ἡ ὕλη πρόεισιν ἔκ τε τοῦ ἑνὸς καὶ ἐκ τῆς ἀπειρίας τῆς πρὸ τοῦ ἑνὸς ὄντος 385. 12, ὁ Πλάτων διττὰς παρήγαγεν αἰτίας ἀπὸ τοῦ ἑνός, τὸ πέρας καὶ τὴν ἀπειρίαν 385. 18. Le premier passage pouvait laisser entendre que ἕν et ἀπειρία sont sur le même rang. Le second ne laisse point de doute : πέρας et ἀπειρία procèdent de l'Un. Aussi bien le *Philèbe*, interprété par Proclus, dit-il que Dieu ὑφίστησι, fait exister, τὴν ἀπειρίαν. Cette exégèse est évidemment abusive (δεῖξαι Platon). Il m'est impossible de dire si elle est due à Proclus ou s'il l'a trouvée ailleurs. Les scholies platoniciennes n'indiquent rien et

(1) Ici les formes visibles, et probablement les cinq corps géométriques élémentaires dits plus haut (384. 1) τὰ εἴδη τὰ πρῶτα.

(2) L'obscurité de la première hypostase (l'Un) vient d'un excès de lumière, d'une lumière aveuglante, et l'illimité de l'Un est sans doute, aux yeux de Proclus, notre *infini* au sens moderne : dans la matière, l'obscurité est absence totale de lumière (τὸ ἀλαμπές), et l'illimité est l'indéterminé, l'*indéfini*.

(3) *De myst.* VIII 3. Je reviendrai sur ce texte, *infra*, p. 39.

je n'ai pu consulter les scholies d'Olympiodore sur le *Philèbe* (1).

La δόξα d'Hermès, nous l'allons voir bientôt, reproduit une doctrine pythagoricienne, exprimée, en termes très semblables, par Modératus.

Quant au logos orphique, il reparaît ailleurs chez Proclus (*in remp.*, II, p. 138 Kr.) à propos des deux χάσματα de la *République* (X 614 c), et il est mis là en rapport étroit avec les spéculations pythagoriciennes sur la dyade. Je cite deux phrases de ce morceau. « Les mouvements (des âmes) dérivent de l'Illimité et de la Dyade indéterminée, *comme diraient les Pythagoriciens*, cependant que les théologiens (Orphée) affirment depuis longtemps que la cause dyadique des âmes est ce qui les fait procéder et se diviser dans toutes les parties de l'univers » (τῶν θεολόγων πάλαι τὴν δυαδικὴν αἰτίαν τῶν ψυχῶν κινεῖν εἰς προόδους καὶ μερισμοὺς λεγόντων 137. 25). « Ce n'est pas au hasard que Platon a nommé *gouffres* les deux dyades : il savait que le théologien Orphée a dénommé ainsi la cause primordiale, chez les intelligibles, de tous mouvements et processions, cause que les Pythagoriciens appelaient Dyade intelligible et indéterminée » (138. 9 ss.). Proclus cite alors les deux vers du fr. 66 Kern :

Αἰθέρα μὲν Χρόνος οὗτος ἀγήραος, ἀφθιτόμητις
γείνατο καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα.

C'est de ces vers mêmes que Proclus, sans les citer, avait fourni l'exégèse dans le *Commentaire sur le Timée* (cf. *supra*, p. 35). On les voit expliqués ici par la doctrine pythagoricienne : le Temps, assimilé à l'Un, engendre l'Éther πέρας et le Chaos ἄπειρον. Nous voilà donc à même de suivre la série des témoignages pythagoriciens sur la dérivation de la Dyade matière à partir de la Monade. Nous commencerons par Eudore.

2. *Les témoignages pythagoriciens.*

« Selon une autre voie », dit Eudore cité par Simplicius (181. 17 D.), « les Pythagoriciens ont dit que l'Un est principe de toutes choses, *en tant que principe et de la matière* et des êtres qui sont tous issus de lui : et cela, c'est le Dieu au-dessus de tout » (καὶ κατ' ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἕν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων· τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν). La matière, ici, n'est autre que la δυὰς ἀόριστος, « la nature

(1) Ces Scholies n'ont été publiées que par Stallbaum dans son édition du *Philèbe*, Leipzig, 1826. Or cet ouvrage manque et à la Bibliothèque Nationale, et à la Sorbonne, et à l'Ecole Normale Supérieure.

opposée à l'Un ». Celle-ci n'a valeur que d'élément (στοιχεῖον), l'Un a valeur de principe (ἀρχή).

Numénius (*ap.* Chalcid., *in Tim.*, p. 324. 11 Wr. = test. 30, p. 91.17 L.) signale la même doctrine : *sed nonnullos Pythagoreos vim sententiae non recte adsecutos putasse dici etiam indeterminatam et inmensam duitatem ab unica singularitate institutam, recedente a natura sua singularitate et in duitatis habitum migrante : non recte, ut quae erat singularitas esse desineret, quae non erat duitas subsisteret, atque ex deo silva et ex singularitate inmensa et indeterminata duitas converteretur. quae opinio ne mediocriter quidem institutis hominibus competit* (1). Numénius proteste, parce qu'il est un parti-

(1) Je ne sais si l'on a raison de rattacher ici, comme on le fait parfois (v. gr. A. Schmekel, *Phil. mittl. Stoa*, pp. 403 ss., qui cherche à rapporter le courant « moniste » à Posidonius), un texte de la source pythagoricienne de Sext. Emp. *adv. math.* X 281 /2 : τινὲς δ'ἀπὸ ἑνὸς σημείου τὸ σῶμά φασι συνίστασθαι· τουτὶ γὰρ τὸ σημεῖον ῥυὲν γραμμὴν ἀποτελεῖν, τὴν δὲ γραμμὴν ῥυεῖσαν ἐπίπεδον ποιεῖν, τοῦτο δὲ εἰς βάθος κινηθὲν τὸ σῶμα γεννᾶν τριχῇ διαστατόν. διαφέρει δὲ ἡ τοιαύτη τῶν Πυθαγορικῶν στάσις τῆς τῶν προτέρων. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐκ δυεῖν ἀρχῶν, τῆς τε μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἐποίουν τοὺς ἀριθμούς, εἶτ' ἐκ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα (cf. *Mém. Pyth.* ap. Alex. Pol. ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα et *REG.*, *l. c.*, pp. 12 ss.) καὶ τὰς γραμμὰς τά τε ἐπίπεδα σχήματα καὶ τὰ στερεά· οὗτοι δὲ ἀπὸ ἑνὸς σημείου τὰ πάντα τεκταίνουσιν. Il faut renverser les termes pour obtenir la vérité. Pour les Pythagoriciens d'Aristote en effet, la monade elle-même est un point : ce point, par sa motion, produit la ligne; la ligne à son tour, par sa motion, produit la surface, cf. Arist., *de an.* A 4, 409 a 3 ss. ἔτι δ'ἐπεί φασι κινηθεῖσαν γραμμὴν ἐπίπεδον ποιεῖν, στιγμὴν δὲ γραμμήν, καὶ αἱ τῶν μονάδων κινήσεις γραμμαὶ ἔσονται· ἡ γὰρ στιγμὴ μονάς ἐστι θέσιν ἔχουσα. Sextus (sa source) emploie indifféremment ῥυέν et κινηθέν (Aristote n'a que le verbe κινεῖν), et ῥεῖν, ῥυΐσκεσθαι, le subst. ῥύσις, seront termes techniques pour définir ce mouvement du point, de la ligne, etc., cf. Jambl. *in Nic. ar.*, p. 57.7 Pist. ἡ στιγμή, ἧσπερ ῥύσιν φασὶν εἶναι οἱ γεωμέτραι τὴν γραμμήν, Procl. *in Eucl.*, p. 97. 6 Fr. ἀφορίζονται δὲ αὐτὴν (τ. γραμμήν) καὶ κατ' ἄλλας μεθόδους, οἱ μὲν ῥύσιν σημείου λέγοντες (explicité plus loin 97. 9-17), Sext. Emp. *adv. math.* VII 99 ἐπεὶ κατὰ τοὺς λόγους τῶν τεσσάρων τούτων ἀριθμῶν (les quatre premiers nombres) τό τε σῶμα καὶ τὸ ἀσώματον (division stoïcienne) νοεῖται, ἐξ ὧν τὰ πάντα· στιγμῆς γὰρ ῥυείσης γραμμὴν φαντασιούμεθα..., γραμμῆς δὲ ῥυείσης πλάτος ἐποιήσαμεν..., ἐπιφανείας δὲ ῥυείσης στερεὸν ἐγένετο σῶμα. ἀλλ' ἦν γε ἐπὶ μὲν τῆς στιγμῆς ἡ μονὰς ἀδιαίρετος οὖσα, καθὼς καὶ ἡ στιγμή, ἐπὶ δὲ τῆς γραμμῆς ὁ δύο ἀριθμός etc. Mais cette précision technique ne change rien au fond de la doctrine. Celle-ci est la même chez les Pythagoriciens d'Aristote et chez les τινες de Sextus. Elle manifeste la position proprement pythagoricienne, avant que le pythagorisme eût adopté le couple ἕν-δυὰς ἀόριστος. Loin que les τινες représentent une στάσις à l'égard du pythagorisme originel, ce sont les tenants du couple ἕν-δυὰς ἀόριστος qui ont été les novateurs. Et il n'est pas question, chez les τινες, de faire dériver la δυὰς ἀόριστος de la monade, puisqu'ils ne connaissent pas encore la notion de Dyade indéterminée. Ajoutons qu'il paraît abusif de rattacher la notion de flux (ῥύσις) au stoïcisme, Schmekel, *l. c.*, p. 405 : « dass...die zweite (le courant pythagoricien « moniste ») auf stoischen Grundsätzen fusst, liegt auf der Hand; für die letzte (ce même courant « moniste ») tritt dies auch darin noch hervor, dass der Hervorgang der Zahlen und Dinge aus dem Einen als Fluss (ῥοή) bezeichnet wird ». Si, dans Aétius (*Dox.*, 307 a 22 ss.), οἱ ἀπὸ Θάλεω καὶ Πυθαγόρου καὶ οἱ Στωικοί sont dits définir la matière ῥευστὴν ὅλην δι'ὅλης, c'est là une *doxa* banale depuis le *Cratyle* et qui, comme on voit, n'est pas particulier à la Stoa. D'autre part, il n'y a rien de commun entre la ῥύσις de la ligne à partir du point et la ῥύσις (= ἀλλοίωσις, μεταβολή) perpétuelle de la matière.

san du dualisme radical. Dieu et la matière sont antinomiques, et l'une ne peut donc sortir de l'autre. En réalité, on peut se demander s'il a vu le fond du problème tel que Proclus l'a clairement posé. Il s'agit de garantir la volonté bonne et le pouvoir créateur de Dieu : l'un et l'autre allant de pair, il faut nécessairement supposer que Dieu est créateur aussi de la matière.

Plus haut qu'Eudore, nous avons déjà les *Mémoires Pythagoriques* ap. D. L. VIII 25 : ἀρχὴν μὲν τῶν ἁπάντων μονάδα, ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι : c'est à partir de la monade que la dyade indéterminée existe (1) en tant que matière à l'égard de la monade qui est cause.

Cette doctrine de la dérivation de la dyade indéterminée (matière) est ainsi bien attestée pour le pythagorisme depuis les *Mémoires Pythagoriques* (IIIe/IIe s.) jusqu'à Proclus. Dans cette perspective, il y a lieu de revenir sur un passage de Modératus, à la suite du texte cité plus haut (pp. 22-23). C'est Simplicius qui parle d'abord, se référant à Porphyre : « Et voici encore ce qu'écrit Porphyre au IIe livre du traité *Sur la matière*, citant à son appui les paroles de Modératus : « Le Rapport unifiant (ὁ ἑνιαῖος λόγος = l'Un qui a raison de rapport, λόγος), ayant voulu, comme le dit quelque part Platon (2), constituer à partir de lui-même la génération des êtres, a, par privation, détaché de lui-même la quantité, après l'avoir privée de tous les rapports et formes qui lui sont propres à lui-même. Et cela, il l'a appelé quantité sans forme, sans division et sans figure, recevant néanmoins forme, figure, division, qualité, toutes choses analogues » (3). La correction ἐχώρισε (Zeller)

(1) Il m'a échappé en 1945 *(REG., l. c.)* que cet emploi de ὑποστῆναι = « subsister, exister » confirmait la conclusion de cet article sur la date relativement tardive des *Mémoires Pythagoriques* (contre Wellmann, Delatte : pour une date tardive, voir aussi Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, III 2 [Kommentar], pp. 293-294). ὑποστῆναι en ce sens ne paraît pas dans la langue philosophique avant Epicure, puis Chrysippe, cf. L. S. J. s. v. IV 2. (Le même lexique cite déjà Arist., fr. 188, p. 151. 14 R². κατ' ἰδίαν ὑφεστώς, mais il s'agit là d'une paraphrase du περὶ ἰδεῶν par Alexandre d'Aphrodisias, et il est impossible de dire si le terme se trouvait chez Aristote lui-même). ὑπόστασις = « existence » est de même hellénistique, l'un des premiers exemples étant peut-être *de mundo* 4, 395 a 29 s. τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων τὰ μέν ἐστι κατ'ἔμφασιν, τὰ δὲ καθ' ὑπόστασιν (cf. G. Rudberg, *Forsch. zu Poseidonios*, p. 288).

(2) Zeller, III 2, p. 130, n. 5, renvoie à *Tim.* 30 a 1 βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα κτλ. Il n'y a que peu de rapports (l'expression caractéristique ὁ ἑνιαῖος λόγος ne se trouve nulle part chez Platon). S'agit-il du Logos Démiurge, cf. C. H. I, et Hermès, fr. 27, 28, 30? Plutôt du 1er Dieu, cf. p. 40 et n. 1.

(3) καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ὕλης τὰ τοῦ Μοδεράτου παρατιθέμενος γέγραφεν ὅτι « βουληθεὶς ὁ ἑνιαῖος λόγος... τὴν γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὑτοῦ ἐχώρισε (Zeller : ἐχώρησε Simpl.) τὴν ποσότητα πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὑτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν. τοῦτο δὲ ποσότητα ἐκάλεσεν ἄμορφον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀσχημάτιστον, ἐπιδεχομένην μέντοι μορφὴν

me paraît assurée parce que nous trouvons la même notion de matière découpée dans la substance divine chez Jamblique, qui se réfère aux Égyptiens, mais reproduit en fait la doctrine pythagoricienne de Modératus : les deux textes se ressemblent jusque dans l'expression. Je traduis *de myst.* VIII 3, p. 264. 13 ss. P. (1) : « Ainsi c'est tout ce qui est compris depuis le haut jusqu'aux degrés les plus bas qu'embrasse la doctrine des Égyptiens sur les principes. Elle commence à partir de l'Un, et elle procède jusqu'à la pluralité des multiples qui à leurs tour sont gouvernés par l'Un, la nature indéterminée étant partout maîtrisée par une certaine Mesure déterminée et par la Cause suprême qui unifie toutes choses. Quant à la matière, Dieu l'a tirée de la substantialité, de la matérialité en ayant été retranchée par en dessous (2). Cette matière donc, qui est vivifiante, le Démiurge l'a prise en mains, il en a façonné les sphères simples et incorruptibles, et avec le résidu extrême qui en restait, il a fabriqué les corps engendrés et corruptibles ».

Nous retrouvons ici la distinction de Proclus entre le Démiurge

σχῆμα διαίρεσιν ποιότητα πᾶν τὸ τοιοῦτον ». Simpl., *in phys.*, 231. 5 D. C'est bien là une citation expresse de Modératus, cf. Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in d. griech. Phil.* (Münster, 1890), p. 395, n. 7. Pour λόγων καὶ εἰδῶν, cp. *Tim.* 53 b 4 διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.

(1) καὶ οὕτως ἄνωθεν ἄχρι τῶν τελευταίων ἡ περὶ τῶν ἀρχῶν Αἰγυπτίοις πραγματεία ἀφ' ἑνὸς ἄρχεται, καὶ πρόεισιν εἰς πλῆθος τῶν πολλῶν αὖθις ὑφ'ἑνὸς διακυβερνωμένων, καὶ πανταχοῦ τῆς ἀορίστου φύσεως ἐπικρατουμένης ὑπό τινος ὡρισμένου μέτρου καὶ τῆς ἀνωτάτω ἑνιαίας πάντων αἰτίας. ὕλην δὲ παρήγαγεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς οὐσιότητος ὑποσχισθείσης ὑλότητος, ἣν παραλαβὼν ὁ δημιουργὸς (cf. *Tim.* 30 a 2) ζωτικὴν οὖσαν τὰς ἁπλᾶς καὶ ἀπαθεῖς σφαίρας ἀπ' αὐτῆς ἐδημιούργησε, τὸ δὲ ἔσχατον αὐτῆς εἰς τὰ γεννητὰ καὶ φθαρτὰ σώματα διεκόσμησε. C'est à ce texte que se réfère Proclus, cité *supra*, p. 35. Sur l'importance du témoignage de Proclus pour l'authenticité du *de mysteriis* cf. t. III, p. 48, n. 2. Au surplus, on peut noter un rapprochement entre ce passage du *de myst.* et un texte sûrement authentique de Jamblique, *in Nicom. arithm.*, p. 79. 4 ss. Pistelli : εὑρίσκεται δὲ ἀναλόγως καὶ ἐν ταῖς κοσμικαῖς ἀρχαῖς ὁ δημιουργὸς θεὸς μὴ ὢν τῆς ὕλης γεννητικός, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ἀΐδιον παραλαβών, εἴδεσι καὶ λόγοις τοῖς κατ' ἀριθμὸν (cf. Modératus *supra*, n. précéd.) διαπλάττων καὶ κοσμοποιῶν. Le sens de ce texte a été bien vu par Baeumker, *Probl. d. Materie*, p. 419, n. 1. Le Démiurge (2e Dieu) ne crée pas la matière : celle-ci est éternelle (dérivée du 1er Dieu), le Démiurge ne fait que la mettre en ordre (κοσμοποιεῖν). Baeumker était tenté déjà de rapprocher ce texte du passage du *de myst.* (« Dieselbe — *sc.* que celle de Jamblique dans *in Nic. ar.* — Auffassung vom Ursprung der Materie begegnet uns in der Schrift von den *ägyptischen Mysterien* », p. 419), mais, tout en faisant état du témoignage de Proclus, n'osait se prononcer sur l'authenticité de ce dernier ouvrage.

(2) ὑποσχισθείσης fait difficulté (suspecté par Scott, IV, p. 33. 14) et la correction ἀποσχισθείσης paraît aisée (ὑπο — est donné par Gale et Parthey, mais, comme l'on sait, ces deux éditions sont insuffisantes. Un MS. de la Bodléienne [Bodl. 20598, XVIe s., cité par Scott, IV, p. 44] a ἀπο —, mais ce peut être une correction et nous ne savons rien de la valeur de ce codex). Toutefois elle est justement trop aisée, et ὑποσχισθείσης semble correspondre aux données du *Poimandrès*, cf. *infra* pp. 41 s. C'est par *en dessous* (ὑπό) que le σκότος, dans le *Poimandrès*, se détache du φῶς, pour former, en bas du champ de vision, une région à part (ἐν μέρει).

(Timée), qui ne fait que recevoir (παραλαβών) une matière qui lui a été fournie, et le Premier Dieu, l'Un *(Philèbe)*, qui crée lui-même la matière en la tirant de sa propre substance (*supra*, pp. 34 s.). D'autre part, les ressemblances entre Jamblique et Modératus sont frappantes : ὁ ἑνιαῖος λογος M. = ἡ ἀνωτάτω ἑνιαία αἰτία J. (1), αὐτοῦ ἐχώρισε τὴν ποσότητα M. = ὕλην δὲ παρήγαγεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς οὐσιότητος ὑποσχισθείσης ὑλότητος J., ἄμορφον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀσχημάτιστον M. = τῆς ἀορίστου φύσεως J. Au surplus les expressions ἡ ἀόριστος φύσις et πρόεισιν εἰς τὸ πλῆθος manifestent que la ὑλότης de Jamblique est bien la δυὰς ἀόριστος des Pythagoriciens, ce que Modératus nomme la ποσότης (2). Les deux textes se complètent donc et s'éclairent. Dieu découpe, dans sa propre substance, de la matérialité (= quantité), après l'avoir privée de toutes les déterminations qui ressortissent à l'Un. Cette matière est dès lors une chose informe, indivisée, la pure possibilité du ποσόν, du πλῆθος. Tout le problème est commandé par cette idée que si l'on veut faire dériver de l'Un lui-même la multiplicité des êtres en tout ce qu'ils sont, matière aussi bien que forme, on doit nécessairement trouver dans l'Un une « puissance à la quantité, au multiple ». Cette « puissance », c'est la substance de Dieu (ce qu'elle doit être si le multiple sort de l'Un), mais seulement après qu'elle a été privée de toutes les qualités déterminantes, quand elle est devenue une pure possibilité de multiple, la ποσότης de Modératus, l'ὑλότης de Jamblique. Cette doctrine n'est point sotte.

3. *La cosmogonie du « Poimandrès »*.

Jamblique, on l'a vu, se rapporte aux Égyptiens, et Proclus, qui se réfère à Jamblique, précise que cette δόξα égyptienne est d'Hermès. Nous savons qu'elle est en réalité pythagoricienne :

(1) ἡ ἑνιαία αἰτία aussi chez Syrianus, *in Met.* [N 1, 1087 a 29], p. 166. 3 Kroll : καὶ ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἑνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξῃρημένην προέταττον, ἣν 'Αρχαίνετος (serv. Kroll: 'Αρχύτας Boeckh) μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναί φησι, Φιλόλαος δὲ τῶν πάντων ἀρχὰν εἶναι διισχυρίζεται, Βροτῖνος δὲ ὡς νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχει. Voir *Addenda*.

(2) Aussi bien le choix du mot ὑλότης (qui paraît aussi C. H. VIII 3, p. 88. 7, XII 22, p. 183. 9 [cf. *ib.*, n. 71], Plot. II 9, 10. 28 [où Plotin paraît le regarder comme un néologisme forgé par les Gnostiques]) est-il sans doute intentionel, de même que l'absence d'article (c'est à tort que en C. H. XII 22, n. 71, j'ai suggéré <τῆς?> ὑλότητος. Corriger de même *ib.* ἀποσχισθείσης en ὑπο—). C'est « *de la* matérialité » qui s'est détaché de l'οὐσιότης, et, par « matérialité » (ὑλότης), l'auteur veut dire peut-être que ce n'est pas encore de la matière, mais seulement une possibilité de matière, une pure possibilité de πλῆθος comme la ποσότης de Modératus. En C. H. XII 22, ἴσθι... ὕλης ἐνέργειαν τὴν ὑλότητα comme (ἴσθι) τῆς οὐσίας (ἐνέργειαν) τὴν οὐσιότητα, est très obscur du fait de l'amphibologie d' ἐνέργεια dans ces textes. Au surplus on a l'impression que l'hermétiste se grise ici de mots.

c'est la doctrine pythagoricienne (Modératus) de la matière découpée dans la substance de Dieu. Or cette doctrine éclaire un passage de la cosmogonie hermétique du *Poimandrès*. Il vaut la peine de le montrer, car on décèle du même coup l'origine, sinon de toute la cosmogonie, du moins de ce point particulier, qui, à vrai dire, est important.

Il s'agit, dans la toute première phase de la cosmogonie (I 4-6), de la séparation de la Lumière et de l'Obscurité. A la vue du disciple (Hermès), Poimandrès le révélateur disparaît, un immense champ de vision se trouve ouvert en un clin d'œil (ῥοπῇ 7. 16 : cf. ῥοπήν 62. 12, Exc. X 3 5 οὐχ ἕστηκε ῥοπήν), « et je vois une vue sans limites (θέαν ἀόριστον), tout devenu lumière ». Nous sommes là, ne l'oublions pas, au stade des principes. Ce qui se manifeste à la vue du disciple, c'est l'origine même du monde archétype. Le tout premier principe de ce monde idéal est donc une lumière sans bornes. « Peu après, il y avait une Obscurité se portant vers le bas, qui s'était produite ἐν μέρει, effrayante et horrible, roulée en spirales tortueuses à ce qu'il me sembla » (καὶ μετ' ὀλίγον σκότος κατωφερὲς ἦν, ἐν μέρει γεγενημένον, φοβερόν τε καὶ στυγνόν, σκολιῶς ἐσπειραμένον ὡς εἰκάσαι με) (1). Que veut dire ἐν μέρει γεγενημένον? Je n'étais guère satisfait, dès 1945, de ma traduction « survenue à son tour », moins encore de « ramassée dans un coin » (cf. *ib.*, n. 8). ἐν μέρει peut signifier « tour à tour » (déjà Empédocle, fr. 17, v. 29; fr. 22, v. 1), d'où la suggestion de M. Desrousseaux (par lettre) ἐν μέρει γεγενημένον φοβερόν τε καὶ στυγνόν. Mais ce n'est pas tour à tour que l'Obscurité est effrayante et horrible (plutôt que « sombre »): elle est ces deux choses ensemble. Scott écrit ἐν μέρει <τινὶ> et

(1) I 4 (7. 17 ss.). Après με Reitzenstein ajoute δράκοντι (d'où ὡς <ὄφει> κτλ. Nock). Sans doute l'image du serpent paraît chez Hippol. V 9, 13 et ailleurs (cf. n. 9, éd. Budé). Mais ὡς εἰκάσαι se comprend sans plus (« autant que j'en pouvais juger »). Un peu plus bas (8. 4-5) je lirais : εἶτα βοὴ ἐξαυτῆς ἀσυνάρθρως ἐξεπέμπετο, ὡς εἰκάσαι, φωνὴ φωτός, ἐκ δὲ φωτὸς (lacune) λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει κτλ. = « Puis, sur le champ (ἐξαυτῆς), il éclatait un cri d'appel sans lien avec ce qui précédait, autant que j'en pouvais juger, une voix de la Lumière, et jaillissant de la Lumière un Verbe saint vint couvrir la Nature (humide) etc. ». Tous les éditeurs ayant lu ἐξ αὐτῆς, sc. ἐξ ὑγρᾶς φύσεως, Reitzenstein avait corrigé en φωνὴ πυρός (en raison de ὡς ἀπὸ πυρός 8. 3) : si le cri sortait de la nature humide, ce ne pouvait être une voix de la Lumière; comme la nature humide exhalait une fumée ὡς ἀπὸ πυρός, on pensait justifier par là φωνὴ πυρός. Correction audacieuse et à vrai dire médiocre (d'où ma note embarrassée, p. 14, n. 11), puisque le feu n'apparaît que 8. 6 (καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν). Les difficultés disparaissent avec ἐξαυτῆς (cf. Blass-Debrunner, 12, 3 [et Add., p. 292]; 241, 3). C'est bien de la Lumière que sort le cri, accompagné aussitôt de la sortie du Verbe. ἀσυνάρθρως se comprend à la rigueur, sans contredire à ἐξαυτῆς (= ἐξ αὐτῆς ὥρας) : « au même moment, mais tout à coup, d'une manière imprévisible ». Cependant je préférerais ἀσύναρθρος (Reitz.) : « un cri inarticulé ».

traduit : « in one part », ce qui ne vaut guère mieux que « dans un coin ». L. Ménard passe les mots, J. Kroll (*Lehren*, p. 133) néglige la difficulté et de même Reitzenstein (*Poimandres*, p. 36, n. 2) (1). Je crois que nos parallèles pythagoriciens (Modératus-Jamblique) nous donnent le sens exact. L'Obscurité s'est « formée à part », c'est-à-dire, comme il n'y a d'abord que la Lumière, qu'elle s'est séparée de la Lumière en se portant vers le bas, tout de même que, selon Modératus, Dieu a séparé de lui-même la ποσότης (αὑτοῦ ἐχώρισε τὴν ποσότητα), et que, selon Jamblique (Égyptiens = Hermès = Pythagoriciens), Dieu a fait exister (παρήγαγεν) la matière par scission de matérialité (ὑποσχισθείσης ὑλότητος) à partir de la substance divine (2).

Ainsi s'explique un autre lieu obscur du *Poimandrès*. La Lumière est le Νοῦς suprême, qui est antérieur à la nature humide issue de l'Obscurité (ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκότους φανείσης I 6, 8. 16). Et c'est de cette nature humide que, par discrimination, sortent les quatre éléments. Mais d'autre part, quand le disciple demande d'où sont venus les éléments de la nature (du monde), Poimandrès répond (I 8, 9. 13) : « De la Volonté de Dieu, qui, ayant reçu en elle le Verbe, et ayant vu le beau monde (archétype), l'imita, et fut façonnée en monde etc. » (ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα κτλ.) (3). Or ce qui reçoit le Verbe, c'est la Nature humide que le Verbe vient couvrir en I 5 (8. 6) : λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει : terre et eau sont continuellement agitées par le Verbe qui s'est porté au dessus d'elle : διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον (8. 12/3). Comment cette Nature humide peut-elle être dite la Βουλὴ θεοῦ, c'est-à-dire, de quelque manière qu'on l'imagine, quelque chose de

(1) Rien non plus, à ma connaissance, dans les autres ouvrages de Reitzenstein, y compris l'analyse minutieuse de C. H. I en *Gnomon*, 1927, pp. 266 ss.

(2) Il est possible qu'on ait une allusion indirecte à cette doctrine de la matière « retranchée » en C. H. XII 1 (174. 3 ss.) où il est dit que l'Intellect est tiré de la substance même de Dieu (ὁ νοῦς... ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν), *non pas qu'il soit retranché de la substantialité de Dieu* (ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ), mais il se déploie pour ainsi dire à partir de cette source comme la lumière à partir du soleil (ἀλλ' ὥσπερ ἡπλωμένος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς). J'avais rapproché (*ib.* n. 1 a) cette notion (de matière retranchée) de la théorie stoïcienne de la matière indéfiniment divisible *(silva dividua)*, mais ce rapprochement n'explique pas ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ : il semble bien plutôt que l'*émanation* du νοῦς soit mise ici en contraste avec la *scission* de la matière, l'un et l'autre étant issus de la même source, l'οὐσιότης de Dieu, mais selon un mode différent.

(3) Sur la fin (9. 15 s.), où je rejette aujourd'hui la correction καὶ γεννημάτων ἀψύχων (ψυχῶν codd.) proposée *Coniectanea Neotestamentica* XII (Lund, 1948), pp. 45-46, cf. *REG.*, LXIV (1951), p. 484, n. 1 : « par le moyen de ses propres éléments et rejetons, les âmes ».

Dieu, quelque partie de l'essence divine? Comment la φύσις originelle du monde peut-elle être quelque chose de Dieu? Reitzenstein avait bien senti la difficulté (*Poimandres*, pp. 45/6) : « Der λόγος θεοῦ erscheint... als der göttliche Same, den die Βουλὴ θεοῦ in sich zur sichtbaren Welt ausgestaltet, oder durch den sie zur sichtbaren Welt wird. Das ist denkbar nur, wenn der κόσμος aus Gott, oder vielmer wenn er Gott ist ». Et plus loin : « die βουλή θεοῦ, die nur deshalb zugleich φύσις und γένεσις sein kann, weil Gott eben selbst die Welt ist ». La formule est exagérée : le monde n'est pas le Dieu suprême, il est seulement issu de quelque chose du Dieu suprême. Et aussi bien la solution de Reitzenstein me paraît inexacte : la Βουλὴ θεοῦ = Φύσις = Σοφία, ne serait autre qu'Isis, une troisième personne divine à côté du Logos et du Νοῦς. Néanmoins Reitzenstein avait vu le problème : s'il est issu de la Βουλὴ θεοῦ, le monde doit avoir pour origine première Dieu lui-même. Tout s'éclaire si l'on se rappelle le point de départ. De la Lumière (le Νοῦς) s'est détachée l'Obscurité, d'où est sortie la Nature primordiale du κόσμος. Isis hypostasiée en Σοφία — Βουλή n'expliquerait rien : car on n'aurait ainsi qu'une autre personne divine à côté du Νοῦς; d'ailleurs il n'est nullement question d'Isis dans le *Poimandrès*. La solution me paraît se trouver dans les spéculations pythagoriciennes sur la dérivation de la dyade : ce sont ces doctrines qui déjà rendaient compte du début de la cosmogonie.

Un dernier fait le prouve. Le Dieu du *Poimandrès* est dit ἀρρενόθηλυς (ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυς ὢν I 9, 9. 16). C'est comme tel que, sans l'aide d'aucun principe féminin, il peut enfanter (ἀπεκύησε) le second Νοῦς démiurge. Or sans doute cette épithète a été appliquée à Dieu dans bien des textes, la plupart tardifs (1). Mais c'est dans le cas de la Monade que, semble-t-il, on la voit employée avec sa pleine signification philosophique.

4. *La Monade* ἀρρενόθηλυς.

Commençons par un texte de Jamblique (2), *Theolog. Arithm.*, p. 3. 21 de Falco :

« Les Pythagoriciens nomment la Monade non seulement Dieu, mais aussi Intelligence et Mâle-et-Femelle. Ils la nomment Intelligence... [4. 17]. D'autre part, en tant qu'elle est, d'une manière

(1) Cf. éd. Budé, p. 20, n. 24 (où, l. 5, corriger p. 168 en fr. 168).
(2) Plus exactement, d'après H. Oppermann (*Gnomon*, V, 1929, pp. 545 ss., surtout 557 s.), les *Th. A.* seraient une suite d'Extraits, tirés probablement du VII[e] livre de la Συναγωγὴ τ. Πυθ. δογμ. de Jamblique.

générale, le germe de toutes choses, ils définissent la Monade comme à la fois Mâle-et-Femelle, non pas seulement du fait qu'ils regardaient l'Impair comme mâle en tant que difficilement divisible, le Pair comme femelle en tant que facilement dissoluble (1), et que la Monade seule (ou « à elle seule », μόνην) est *paire et impaire*, mais aussi parce qu'elle était conçue comme *père et mère*, ayant raison de matière et de forme (ὕλης καὶ εἴδους λόγον ἔχουσα), d'ouvrier et de chose ouvragée. Et de fait, elle est capable de produire la dyade parce qu'elle a été mue d'une double motion (διφορηθεῖσα) : car il est facile (en elle) à l'ouvrier de tirer à soi la matière, ou de son côté à la matière de tirer à soi l'ouvrier. Quant au germe qui, pour ce qui est de lui-même, est capable, une fois semé, de produire et des femelles et des mâles, il présente, d'une manière indivisible, la nature des deux, cela jusqu'à un certain point dans son évolution : c'est seulement quand il commence de devenir fruit d'animal ou de plante qu'il comporte désormais séparation et différenciation dans un sens ou l'autre, car il a passé de la puissance à l'actualité. D'autre part, s'il y a, dans la Monade, la virtualité de tout nombre, la Monade doit être un nombre intelligible (2) au sens propre, puisqu'elle ne manifeste encore aucun nombre actuellement réalisé, mais que tout s'y trouve ensemble d'une manière purement conceptuelle.

En outre, selon une certaine désignation, ils l'appellent aussi *matière* et *réceptacle universel* (πανδοχέα), en tant que non seulement elle est capable de produire la dyade, qui est matière au sens propre, mais qu'elle est le réceptacle (χωρητικήν) de toutes les raisons séminales (λόγων), s'il est vrai du moins qu'elle est la pourvoyeuse et dispensatrice universelle. De même ils l'appellent *Chaos* (3), à savoir le Chaos premier-né d'Hésiode (*Théog.* 116), de qui tout le reste est sorti comme de la Monade. Enfin la Monade est conçue comme *confusion* et *mélange*, *absence de lumière* et *obscurité* (σύγχυσίς τε καὶ σύγκρασις ἀλαμπία τε καὶ σκοτωδία), parce que tout ce qui viendra par la suite est encore en elle sans différenciation ni distinction ».

Les explications sont peut-être de Jamblique (ou de l'Anonyme) : les épithètes elles-mêmes sont plus anciennes, car nous les trouvons

(1) περιττόν et ἄρρεν, ἄρτιον et θῆλυ sont déjà liés dans la table pythagoricienne des opposés citée Arist., *Mét.* A 5, 986 a 15 ss. Il est possible que l'explication soit postérieure : l'εὔλυτον va naturellement avec le θῆλυ, d'où, par contraste, l'explication du περιττὸν ἄρρεν par l' ἀδιαίρετον.

(2) νοητὸς ἂν κυρίως ἀριθμὸς εἴη μονάς (5. 11) : c'est-à-dire un nombre purement pensé (κατ' ἐπίνοιαν 5. 12), nous dirions un nombre « abstrait », séparé de toute réalisation concrète.

(3) Cf. A. Delatte, *Et. litt. pyth.*, pp. 142 ss. Cf. *infra*, p. 53.

déjà dans les *Theologoumena Arithmetica* de Nicomaque de Gérasa (IIe s. ap. J.-C.), *ap.* Photius, *Bibl.*, p. 143 Bekker. Nous avons là, dans le même ordre la Monade νοῦς, ἀρσενόθηλυς, θεός, ὕλη, πανδοχεύς, χωρητική, χάος, σύγχυσις, σύγκρασις, ἀλαμπία, σκοτωδία. Comme on le voit, Jamblique ne fait que paraphraser Nicomaque.

Maintenant, chacun sait que, sinon le terme ἀρσενόθηλυς, du moins la notion de « mâle-et-femelle », se trouve dans le v. 4 de l'hymne orphique (ἐν τοῖς 'Ορφικοῖς) cité *de mundo* 401 a 28 ss. (fr. 21 a K.):

Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νυμφή (1),

(1) Je donne ici quelques indications sur cet hymne. L'ancienneté du v. 2 Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται paraît garantie par Platon *Lois* IV 715e ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων (sc. ὁ θεός). Le scholiaste (p. 317 Greene) cite les v. 2 et 3. Alcman avait dit déjà, *Parth.* 83 s. [σιῶν γὰρ] ἄνα καὶ τέλος, « aux dieux appartiennent l'accomplissement (ἄνα = ἡ ἄνα, sc. ἄνη, ἄνυσις) et la fin de toutes choses ». L'ancienneté du v. 1 Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος paraît assurée par Aratus. *Phain.* 14 τῷ μιν ἀεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἱλάσκονται (manque dans Kern, fr. 21 a). Le v. 3 Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος ne fait que reprendre une doctrine de Diogène d'Apollonie (Air Dieu, cf. Aristoph. *Nub.* 264, 828 ss. Δῖνος) dont s'inspire déjà Euripide, *Troad.* 884 ss. ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἕδραν... Ζεύς. Le v. 4 nous occupe présentement. Les vv. 5-6 où Zeus est dit πνοιὴ πάντων, πυρὸς ὁρμή, πόντου ῥίζα, enfin soleil et lune, me semblent influencés par le stoïcisme, et, plus encore (après le v. 7 banal : Zeus roi, Zeus chef de tous les êtres), les vv. 8-9 qui font allusion, je crois, à l'ἐκπύρωσις : Zeus engloutit toutes choses en lui-même pour les rendre au jour. Je rejoindrais ainsi l'opinion de Zeller, I 1^6, p. 135, n. 1 et *Kl. Schr.*, II, pp. 146 ss. Il va de soi au surplus qu'un poème fait d'acclamations (« Zeus est ceci ou cela »), tout en contenant des parties anciennes, peut se développer indéfiniment. Ainsi dans le morceau tardif fr. 168 Kern.

[Cette note était rédigée quand j'ai pris connaissance d'un article de R. Harder, *Philol.*, LXXXV, 1929/30, pp. 243 ss. qui confirme ce que j'ai dit ici du caractère stoïcien du fr. orphique de π. κ. (A) Aux vv. 1 et 7, H. défend, avec raison je crois, la leçon la mieux attestée ἀρχικέραυνος (ainsi Lorimer : ἀργικ. Kern); ἀργικέραυνος ne serait ici qu'une épithète homérique sans valeur, ἀρχικ. explique ἀρχὸς ἁπάντων (v. 7) : Zeus régit tout en tant qu'il commande sur la foudre (feu stoïcien). En outre, on comprend qu'ἀρχικ. ait été corrigé dans ce banal ἀργικ., non l'inverse. Enfin ἀρχικ. a été lu par l'imitateur du fr. 168 K. puisqu'il imite 21 a, 7 sous cette forme (168, 5) Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος. Or cette épithète ἀρχικέραυνος semble avoir été créée par Cléanthe, *h. à Zeus*, v. 32 (ἀρχικ. cod. F Stobaei : ἀργικ. Meineke et edd. [Wachsmuth, Arnim, Powell]) et Wilamowitz (*Griech. Leseb.*, II, Erläuterungen, p. 133) conjecture donc que notre fr. orphique s'inspire de celui-ci. (Notons que, comme Kern et moi-même, H. tient le fr. 168 K. pour une imitation tardive de 21 a : *contra*, Reitzenstein, *Stud. z. ant. Synkr.*, Bibl. Warburg, 1926, pp. 69 ss.). — (B) Au v. 5, πνοιὴ πάντων rappelle le πνεῦμα διὰ πάντων διῆκον des Stoïciens. — (C) Même rapprochement avec Diogène de Babylone, fr. 33 A. (Zeus mâle et femelle en tant que οὐρανός et γῆ, v. 3). H. cite en outre Chrysippe ap. *St. V. F.*, II, p. 315. 11 (Philod., *de piet.*) καὶ μὴ εἶναι θεοὺς ἄρρενας καὶ θηλείας..., ὀνομάζεσθαι δὲ μόνον ἀρρενικῶς καὶ θηλυκῶς ταὐτὰ ὄντα, καθάπερ σελήνην καὶ μῆνα, p. 313. 33 (Serv., *ad. Aen.* IV 638) *unde etiam duplicis sexus numina esse dicuntur, ut cum in actu sunt mares sint, feminae cum patiendi habent naturam,* Apollodore (IIe av. J.-C.) *ap.* J. Lyd., *de mens.*, p. 92. 26 W. οὐδὲ γὰρ ἄν τις εὕρῃ κυρίαν θεοῦ προσηγορίαν κατὰ τὸν 'Απολλόδωρον, ἀλλ' οὐδὲ φύσεως γνώρισμα, ἐπεὶ νῦν μὲν ἄρρενας νῦν δὲ θηλείας τὰς ἰδέας εἰσάγουσιν οἱ φιλοσοφοῦντες· ἀλλ' ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων ὀνομασίας αὐτοῖς ἔθεντο, ἄρρενας μὲν θεοὺς < τὰς > δημιουρ-

et ce vers remonte au moins au début du Ier siècle ou à la fin du IIe siècle avant notre ère puisqu'il a été imité par Valerius Soranus († 82 av. J.-C.), que cite Varron auquel se réfère saint Augustin, *civ. dei* VII 9 (p. 287. 5 Dombart) :

Juppiter omnipotens regum rerumque deumque
Progenitor genetrixque deum, deus unus et omnes.

Mais l'on peut avec assurance remonter plus haut. Juppiter est dit ici père et mère des dieux. Or Diogène de Babylone (c. 240-152 av. J.-C.), se livrant à des interprétations allégoriques dans le goût des Stoïciens — le monde est identique à Zeus ou contient Zeus comme l'homme son âme, Apollon est le soleil, Artémis la lune, etc. —, exprime la doctrine suivante : « Il est ridicule de donner aux dieux une forme humaine, et c'est impossible. Ce qui, de Zeus, s'étend jusqu'à la mer est Poséidon, ce qui s'étend jusqu'à la terre est Déméter, ce qui s'étend jusqu'à l'air est Hèra..., ce qui s'étend jusqu'à l'éther est Athèna : car c'est là ce que veulent dire les expressions *hors de la tête* (ἐκ τῆς κεφαλῆς) et *Zeus mâle, Zeus femelle* (Ζεὺς ἄρρην Ζεὺς θῆλυς) » (1). La manière même dont, chez Diogène, sont amenées les citations (τοῦτο γὰρ λέγεσθαι τὸ « » καὶ « ») indique qu'il s'agit d'expressions connues, et la forme de la seconde citation, avec les deux Ζεύς répétés, alors qu'il eût été si simple d'écrire Ζεὺς ἄρρην καὶ θῆλυς, prouve presqu'à l'évidence que Diogène songe bien au vers Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς... νυμφή. Plus haut encore, Chrysippe (c. 280-207 av. J.-C.), faisant état de doctrines sinon exactement pareilles (2), du moins inspirées des mêmes

γικὰς δυνάμεις, θηλείας δὲ τὰς ζωογόνους εἰσάγοντες. — (D) H. rapporte également les vv. 8/9 à l'ἐκπύρωσις et cp. le πάντας γὰρ κρύψας du v. 8 avec le καταναλίσκειν de Chrysippe, *St. V. F.*, II, p. 302. 29: Chrysippe et Cléanthe n'attribuent l'ἀιδιότης qu'à Zeus, εἰς ὃν πάντας καταναλίσκουσι τοὺς ἄλλους (sc. θεούς), p. 185. 43 : Chrysippe (ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας) τὸν Δία φησὶν αὔξεσθαι, μέχρις ἂν εἰς αὑτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ. Ces traits stoïciens sont si marqués que H. verrait dans ce fr. 21a un « faux » orphique composé par un stoïcien (*l. c.*, pp. 246/7). C'est possible, mais on doit admettre alors que l'auteur a simplement ajouté à un fonds plus ancien, cf. ma note *supra* et H. Kleinknecht, *ARW*, XXXV, 1938, pp. 114 ss., qui, analysant la forme du fr. 21 a — sept vers commençant chacun par le nom de Zeus (*sept* peut-être intentionnel, cf. O. Weinreich, *Triskaidekadische Studien*, *RGVV*, XVI 1, 1916, pp. 88/9) —, montre qu'il s'agit là d'un type traditionnel de poésie sacrée dont on a des exemples (parodiques) au Ve siècle, *Com. Att. Fr.*, no 1325, t. III, p. 639 K. (trois hexamètres, chaque hémistiche commençant par le nom de Μητίοχος, ami de Périclès, cf. *Pros. Att.* 10131) et même chez Archiloque au VIIe siècle (fr. 70 Diehl)].

(1) Διογένης δ' ὁ Βαβυλώνιος ἐν τῷ Περὶ τῆς Ἀθηνᾶς *ap.* Philod. *de piet.*, pp. 82/3 Gomp. = *Dox.* 548 b 14 ss. = *St. V. Fr.*, III, p. 217. 9 ss. Le passage sur Athèna est *Dox.* 549 b, c. 16, l. 4 ss.

(2) Dire que Zeus est à la fois père et fils revient à dire qu'il est lui-même son propre père, αὐτοπάτωρ comme on dira plus tard. Ce n'est pas exactement la même chose que Zeus ἄρρην καὶ θῆλυς.

considérations génétiques, dit que le Zeus αἰθήρ est toutes choses et que, bien que restant le même, il est à la fois père et fils (ἅπαντά τ' ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐτὸς ὢν καὶ πατὴρ καὶ υἱός) (1).

Rapprochant de cette formule ὁ αὐτὸς ὤν celle de Valerius Soranus *deus unus et idem*, et de l'idée d'un Dieu suprême père et fils celle de la « Mannweiblichkeit » du Premier Principe, Norden (2) affirme avec décision que ce sont là des notions orientales : « Die Mannweiblichkeit (τὸ ἀρρενόθηλυ) des Urprinzips geht auf eine Spekulation zurück, die in früher Zeit aus dem Orient zu den Hellenen gekommen sein muss... Dass Gott Vater und Sohn, das schaffende und das geschaffene Prinzip, zugleich sei, kann ich aus hellenischer Philosophie erst für Chrysippos nachweisen; aber es kann keine Rede davon sein, dass er diese phantastische Spekulation erfunden habe. Sie ist orientalisch und muss als ein Symptom der Orientalisierung hellenischer Spekulation durch die Stoa aufgefasst werden ». Je doute beaucoup, pour ma part, de l' « orientalisme » de la Stoa (3), et j'attends toujours un texte qui nous montre comment ces spéculations « orientales » sont venues jusqu'à la Grèce et par qui elles y ont été transmises. Au surplus l'idée de Zeus à la fois père et fils s'explique par le stoïcisme lui-même. Si Zeus est le monde et en même temps le Feu Logos qui absorbe le monde pour le rendre au jour, il est à la fois père puisque le nouveau monde est issu de lui, et fils puisque ce nouveau monde n'est autre que l'ancien monde rénové. C'est ce qu'expriment les deux derniers vers de l'hymne orphique du *de mundo* :

> πάντας γὰρ κρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
> ἐκ καθαρῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων,

où l'épithète καθαρῆς semble indiquer très précisément qu'il s'agit de la κάθαρσις, de la purification et rénovation du monde par le feu, *St. V. Fr.*, II, p. 184. 26 (Hipp., *Ref.* I 21, 4, p. 26. 4 W.) προσδέχονται δὲ ἐκπύρωσιν ἔσεσθαι καὶ κάθαρσιν τοῦ κόσμου τούτου...· καὶ σχεδὸν τὴν φθορὰν καὶ τὴν ἑτέρου ἐξ αὐτῆς γένεσιν κάθαρσιν ὀνομάζουσιν : l'idée que le feu soit naturellement pur et purifiant est un lieu commun de la religion grecque, Eurip. *Iph. T.* 1332 ἀπόρρητον φλόγα θύουσα καὶ καθαρμόν, *Her. F.* 936 s. τί θύω... καθάρσιον πῦρ. C'est ce qu'exprimera aussi, plus tard, le symbole si répandu du Phénix : il meurt sur son bûcher et renaît le même.

(1) Chrysippe ἐν τῷ δευτέρῳ (sc. Περὶ θεῶν) *ap.* Philod. *de piet.*, p. 80 Gomp. = *Dox.* 547 b 16 ss. = *St. V. Ft.*, II, p. 316. 11 ss.
(2) *Agn. Theos*, pp. 229-231 et p. 229, n. 1.
(3) Cf. *Rév. H. Tr.*, II, p. 266, n. 1.

Quant à l'idée que le Premier Principe soit « mâle-et-femelle », elle est peut-être banale en Orient. Mais avant de chercher de ce côté et d'ériger en dogme que la notion *doit* venir de l'Orient (« gekommen sein muss »), sans qu'aucun texte ancien, répétons-le, témoigne d'une transmission directe, pourquoi ne pas regarder vers la Grèce où des textes explicites nous montrent comment l'idée s'est formée? Partons, avec Norden, d'un oracle tardif recueilli par Porphyre (1) :

τύνη (Zeus) δ'ἐσσι πατὴρ καὶ μητέρος ἀγλαὸν εἶδος
καὶ τεκέων τέρεν ἄνθος, ἐν εἴδεσιν εἶδος ὑπάρχων,
καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἁρμονίη καὶ ἀριθμός.

Zeus « âme et souffle » est stoïcien. Mais le reste, comme le remarque Norden lui-même (p. 228) est emprunté à Platon (ἐν εἴδεσιν εἶδος) et au pythagorisme (ἁρμονίη καὶ ἀριθμός). Revenons donc à la Monade pythagoricienne ἀρρενόθηλυς, et voyons comment cette notion a pris naissance.

Aristote rapporte comme suit la doctrine des Pythagoriciens de son temps (*Mét.* A 5, 986 a 15 ss.) : « Les Pythagoriciens eux aussi estiment, comme il apparaît, que le nombre est principe, et en tant que matière pour ce qui existe et en tant que principe formel (2); les éléments (στοιχεῖα) du nombre sont le pair et l'impair, dont l'un est limité (*sc.* l'impair), l'autre illimité (*sc.* le pair); *l'Un est fait de ces deux, car il est pair et impair*, le nombre est issu de l'Un, et de ces nombres, comme on l'a dit, est formé l'Univers entier ». D'autre part, un peu plus loin (986 a 23 ss.), dans la table pythagoricienne des opposés, nous voyons le mâle associé à l'impair, le femelle au pair. D'où l'équation évidente : Monade impair-pair = Monade mâle-femelle. C'est aussi bien ce qu'enseigne Jamblique (ou l'Anonyme), *Theol. Ar.*, p. 4. 19 de F. : les Pythagoriciens ont posé la Monade comme à la fois mâle et femelle, οὐ μόνον ἐπεὶ τὸ μὲν περισσὸν ἄρσεν δυσδιαίρετον ὄν, τὸ δὲ ἄρτιον θῆλυ εὔλυτον ὂν ᾤοντο, ἀρτίαν δὲ καὶ περισσὴν μόνην αὐτήν, ἀλλὰ καὶ ὅτι κτλ. C'est donc la première raison. La Monade étant à la fois (τὴν αὐτήν, cf. Ζεὺς ὁ αὐτὸς ὤν Diog. Bab., *unus et idem* Val. Sor.) impaire et paire est à la fois mâle et femelle. Mais il y a une autre raison : ἀλλὰ καὶ ὅτι πατὴρ καὶ μήτηρ, ὕλης καὶ εἴδους λόγον ἔχουσα, ἐπενοεῖτο...· καὶ δυάδος γὰρ παρεκτικὴ διφορηθεῖσα. La Monade produit la dyade

(1) Porph. ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, ed. G. Wolff, *Porph. de phil. ex orac. haur.* (Berlin, 1856), pp. 146 ss., Norden, *Agn. Th.*, pp. 228 s.

(2) ὡς πάθη καὶ ἕξεις, cf. *supra*, p. 26, n. 3.

parce qu'elle est mue d'un double mouvement, celui du père et celui de la mère : car elle a raison de matière et de forme. Reportons-nous maintenant à une δόξα toute proche d'Aristote, puisqu'elle est de Xénocrate († 314), *Dox.* 304 b 1 ss. : « Xénocrate... fait de la Monade et de la Dyade des dieux. La Monade qui, en tant que mâle (ὡς ἄρρενα), a rang de père, règne au ciel : il la nomme aussi Zeus, Impair et Intellect, et c'est pour lui le Premier Dieu. La Dyade qui, en tant que femelle (ὡς θήλεια), a rang de Mère des dieux, dirige la partie du monde qui se trouve sous le ciel : c'est pour lui l'Ame du Tout ». Sans doute, ici, Monade et Dyade sont opposées : encore la Dyade, dès là qu'elle dirige la partie au dessous du ciel, est-elle subordonnée à la Monade, assimilée au Premier Dieu qui règne au ciel. Mais ce trait importe beaucoup moins que les raisons qu'apporte Xénocrate pour justifier la localisation des deux Principes. La Monade est dite régner au ciel ὡς ἄρρενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν, la Dyade diriger la partie sous le ciel ὡς θήλειαν μητρὸς θεῶν δίκην. L'addition θεῶν à μητρός n'est là que parce qu'il s'agit, pour Xénocrate, de trouver dans le Panthéon grec une divinité correspondante à la fonction de μήτηρ qui revient à la Dyade : dès lors, tout naturellement, il songe à la Mère des Dieux. Mais l'essentiel est la fonction même de μήτηρ : la Dyade a rang de mère, comme la Monade celui de père. Pourquoi? Parce que l'une est matière, l'autre forme, et que, comme le dit Aristote, l'ἄρρεν et le θῆλυ sont μιμήματα des principes formel et matériel (*Mét.* A 6, 988 a 7). Ce que, longtemps après, l'auteur des *Theologoumena* répète sous la forme : ὅτι πατὴρ καὶ μήτηρ, ὕλης καὶ εἴδους λόγον ἔχουσα (sc. ἡ μονάς). Comment expliquer, à partir de Xénocrate, le passage à la Monade mâle et femelle? Si la Monade est ensemble impaire et paire, forme et matière, et si ces principes sont déjà définis par les Pythagoriciens d'Aristote père et mère, mâle et femelle, tout naturellement la Monade est à la fois mâle et femelle, ἀρσενόθηλυς.

Peut-on fixer la date où cette doctrine est apparue et, conjointement, celle de la dérivation de la Dyade indéterminée qui, nous l'avons vu, est liée à la notion de Monade ἀρσενόθηλυς? Notre plus ancien témoignage sur la dérivation de la Dyade est celui des *Mémoires Pythagoriques* qui, dans l'ensemble, se réfèrent aux spéculations de l'Ancienne Académie. Cependant on ne peut attribuer cette doctrine à Platon lui-même, car, pour celui-ci, ἓν et δυὰς ἀόριστος s'opposent comme forme et matière. La δυὰς ἀόριστος sert de matière à la Monade qui a raison de cause, disent les *Mémoires* (ὡς ἂν ὕλην μονάδι αἰτίῳ ὄντι) et c'est bien là la position de l'An-

cienne Académie (1). Sans doute ἕν et δυάς sont complémentaires, mais on ne saurait faire dériver celle-ci de celui-là sans tomber dans la contradiction énoncée par Aristote (cf. *supra*, p. 27). L'antithèse est maintenue dans le groupe « Platon et les Pythagoriciens » dont parle Théophraste, *Mét.* 33, 11 a 27 (2) : « Pour Platon et les Pythagoriciens, grande est la distance (entre le réel et les êtres sensibles), mais ils tiennent pourtant que toutes choses imitent (le réel). Maintenant, comme, pour des gens qui posent une sorte d'antithèse (ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσιν) entre l'Un et la Dyade indéterminée, à laquelle ressortit l'illimité, l'inordonné, d'un mot tout ce qui pour ainsi dire est par soi-même absence de forme (ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία καθ' αὑτήν), il est absolument impossible que la Nature du Tout existe sans cette Dyade, nécessairement il y a comme part égale entre ces deux principes, ou l'un l'emporte sur l'autre (ἀλλ' οἷον ἰσομοιρεῖν ἢ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἑτέρας, sc. ἀρχῆς) : en sorte que (ᾗ Ross : ἢ codd.) les principes eux-mêmes sont contraires l'un à l'autre. C'est pourquoi Dieu lui-même, dès là qu'on rattache à Dieu la cause, ne peut mener toutes choses vers le meilleur : si jamais, c'est seulement dans la mesure du possible. Et peut-être ne choisirait-il même pas de le faire, s'il est vrai qu'il en résulterait la destruction de l'être en sa totalité, puisque celui-ci est fait de contraires et dépend de contraires ». Ce morceau est de sens difficile et, par endroits, le texte n'en est même pas sûr. Mais l'idée de fond se laisse voir. Dieu (= l'Un) et la Dyade sont à ce point opposés qu'il n'y a pas moyen de faire dériver l'une de l'autre. La Dyade fait obstacle à Dieu : elle ne peut donc en être issue. Néanmoins on ne saurait prétendre qu'au temps de Théophraste († 288), les Pythagoriciens n'eussent pas encore conçu ni l'idée de dérivation ni celle de Monade ἀρσενόθηλυς. Car la position des Pythagoriciens de Théophraste se retrouve exactement pareille, du moins quant à l'un des termes de l'alternative, chez Plutarque, *Is. Os.* 49, 370 F μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις (cf. *Tim.* 47 e 5) καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν (3).

(1) ARIST. *Mét.* A 6, 987 b 20 (Platon) ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ'οὐσίαν τὸ ἕν, N 1, 1087 b 4 ss. οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσι, οἱ μὲν (Platon) τῷ ἑνὶ τῷ ἴσῳ τὸ ἄνισον, ὡς τοῦτο τὴν τοῦ πλήθους οὖσαν φύσιν, οἱ δὲ (Speusippe) τῷ ἑνὶ τὸ πλῆθος. γεννῶνται καὶ οἱ ἀριθμοὶ τοῖς μὲν (Platon) ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, τῷ δὲ (Speusippe) ἐκ τοῦ πλήθους, ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς δὲ οὐσίας ἀμφοῖν. Pour Xénocrate, cf. *supra*, p. 49.

(2) Texte et interprétation de Ross-Forbes, cf. *supra*, p. 28, n. 1.

(3) ἰσομορεῖν ἢ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἑτέρας Théophr. = οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν Plut. C'est la doctrine du *Timée*, le νοῦς finit par l'emporter sur la cause errante. Mais celle-ci ne sort pas de Dieu.

Or il est manifeste que dérivation de la Dyade et Monade ἀρσενόθηλυς ont fait leur apparition avant Plutarque. On doit croire plutôt que, parmi les Pythagoriciens, il a existé plusieurs tendances, et rien n'empêche de penser que la tendance moniste soit apparue assez tôt.

Il est possible que ce soit sous l'influence de la Stoa. La Monade, chez Xénocrate, est dite Zeus et Premier Dieu, et déjà Diogène de Babylone mentionne, comme une expression bien connue, Ζεὺς ἄρρην, Ζεὺς θῆλυς. Une telle doctrine a pu naître dans la Stoa indépendamment des spéculations pythagoriciennes. Si Zeus est identique au monde (τὸν κόσμον τῷ Διὶ τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν Diog. Bab.), s'il est donc, comme le disait déjà Eschyle (fr. 70 Nauck [2]), l'αἰθήρ ou l'οὐρανός et la terre, l'οὐρανός d'où tombe la pluie fécondante, la terre qui, fécondée, porte les semences (Esch., fr. 44 N. [2]), il est donc aussi tout ensemble le principe mâle et le principe féminin, la cause active et la matière passive. C'est en ce sens que S. Augustin, d'après Varron, commente les vers de Valerius Soranus (*civ. dei* VII 9, p. 287. 7 Dombart) : *Exponuntur autem* (sc. les vers de Soranus) *in eodem libro* (de Varron) *ita : cum marem existimarent qui semen emitteret, feminam quae acciperet, Iovemque esse mundum et eum omnia semina ex se emittere et in se recipere : « cum causa, inquit* (Varro), *scripsit Soranus 'Iuppiter progenitor genetrixque' ; nec minus cum causa unum et omnia idem esse ; mundus enim unus, et in eo uno omnia sunt* ». Cette exégèse suffirait à expliquer le choix du terme ἀρσενόθηλυς (ou ἄρρην καὶ θῆλυς) pour le Zeus stoïcien.

Mais il n'est pas moins possible, au contraire, que les spéculations pythagoriciennes aient influé sur la Stoa. De toute manière, c'est entre Xénocrate et Diogène de Babylone que j'en fixerais la date. Même si l'on admet que les notions de Monade ἀρσενόθηλυς et de Zeus ἀρσενόθηλυς se sont formées indépendamment l'une de l'autre, il paraît clair qu'elles ont pris naissance selon un même courant de pensée, qu'on ne peut faire descendre après le IIIe siècle, puisqu'au temps de Diogène de Babylone (c. 240-152) l'expression Ζεὺς ἄρρην, Ζεὺς θῆλυς est un dicton bien connu.

5. *La transcendance de l'Un.*

C'est dans le cas de la Monade, disait-on plus haut (p. 43), que l'épithète ἀρσενόθηλυς prend sa pleine signification philosophique. Car il ne s'agit pas seulement alors, comme chez les Stoïciens, d'une unité fondamentale des diverses parties du monde physique, mais d'une unité des Premiers Principes qui commandent tout le réel,

c'est-à-dire et le πέρας et l'ἀπειρία de Platon, et les σώματα et les ἀσώματα des Stoïciens. C'est aussi dans la perspective pythagoricienne que la Monade devient vraiment transcendante. En effet, si le second principe, complémentaire du premier, dérive du premier, nécessairement ce premier principe est antérieur au second. La catégorie du πρό lui est par là même assurée : τὸ φῶς ἐκεῖνο ...ἐγὼ Νοῦς ... ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ τοῦ σκότους φανείσης (C. H. I 6, p. 8. 15)

Mais peut-être est-ce le lieu de se demander s'il ne faut pas rapporter ici la δόξα d'Eudore que nous considérions plus haut (p. 29), et la mettre en relation avec l'exégèse du *Philèbe* que cite Proclus. Au plan le plus élevé, dit Eudore, les Pythagoriciens posent l'"Ἓν principe *commun* de toutes choses (κοινὴ πάντων ἀρχή), au second plan la Monade et la Dyade indéterminée, principes seulement de l'une des classes d'opposés (ἡ μὲν τῶνδε ἡ δὲ τῶνδέ ἐστιν ἀρχή). Quant à Proclus, dans le passage même où il nous expose la théorie de la dérivation de la dyade à partir de Dieu (εἰ οὖν... ὁ θεὸς πᾶσαν ἀπειρίαν ὑφίστησι, καὶ τὴν ὕλην ὑφίστησιν, ἐσχάτην οὖσαν ἀπειρίαν. καὶ αὕτη μὲν (sc. ὁ θεός) πρωτίστη καὶ ἄρρητος αἰτία τῆς ὕλης I 384. 30 D.), il dit que Platon διττὰς παρήγαγεν αἰτίας ἀπὸ τοῦ ἑνός, τὸ πέρας καὶ τὴν ἀπειρίαν (I 385. 18 D.). Cet enseignement de Platon, Proclus le trouve dans le *Philèbe* (23 c 9) τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας. Et il confirme cette exégèse par les vers orphiques fr. 66 Kern, puis par la doctrine « égyptienne » (hermétique) de la matérialité découpée (ὑποσχισθεῖσα) dans la substantialité de Dieu. Toutes ces doctrines, aux yeux de Proclus, n'en font qu'une seule, si bien que Platon (d'où est parti Proclus et dont au surplus il commente le *Timée*) a, dit-il, copié Hermès.

Or il y a pourtant une différence. Pour Hermès l'ὑλότης est découpée dans l'οὐσιότης divine. Autrement dit, en reprenant le vocabulaire de Platon, l'ἀπειρία est issue du πέρας. Et c'est le cas aussi, rappelons-le, de la ποσότης de Modératus, du σκότος issu du φῶς dans le *Poimandrès*. Pour Platon en revanche, selon l'exégèse de Proclus, l'"Ἓν (Dieu) fait exister et le πέρας et l'ἄπειρον. A la vérité les deux théories ne sont pas inconciliables. On ne peut douter qu'une branche des Pythagoriciens ait fait dériver la Dyade indéterminée de la Monade. Non seulement toute une série de textes l'affirme, des *Mémoires Pythagoriques* à Jamblique (Hermès), mais le fait est garanti par les spéculations sur la Monade ὕλη, χάος, σύγχυσις (σύγκρασις), ἀλαμπία (σκοτωδία). Nicomaque de Gérasa applique déjà ces épithètes à la Monade (*supra*, p. 45). Or, comme

on l'a montré (1), l'équivalence μονάς = χάος est liée à l'exégèse allégorique du Chaos d'Hésiode (*Théog.* 116/22). Cette exégèse est déjà courante au temps de Plutarque (2), et elle remonte bien plus haut, à Zénon lui-même (3). Il est bien remarquable que Zénon ait précisément l'alliance χάος — χύσις que nous retrouvons chez Nicomaque, puis Jamblique (4). Cela prouve que la notion d'une monade à la fois χάος et σύγχυσις peut remonter jusqu'aux Pythagoriciens de la génération de Zénon. Or il est clair que la monade est dite χάος parce que tout s'y trouve virtuellement (χάος αὐτήν φασι τὸ παρ' Ἡσιόδῳ πρωτόγονον, ἐξ οὗ τὰ λοιπὰ ὡς ἐκ μονάδος), tout, dans la mesure où tout est inclus dans la δυὰς ἀόριστος qui est par excellence la ὕλη. D'où il suit que la δυὰς ἀόριστος = ὕλη dérive de la monade.

Maintenant, de même que le couple μονάς — δυὰς ἀόριστος, la monade sous son double aspect, la monade ἀρσενόθηλυς à la fois πέρας et ἄπειρον, exige un principe unifiant qui soit Cause commune des deux classes. Le principe énoncé par Eudore vaut ici. Car ce n'est pas sous le même aspect que la monade reste monade ou qu'elle produit la dyade. Sous l'un ou l'autre de ces aspects, elle n'est cause que de l'une des séries opposées. D'où l'on conclura à un principe commun, l'Ἓν Premier d'Eudore, le Dieu Ἓν d'où Proclus, dans son exégèse forcée du *Philèbe*, fait dériver et le πέρας et l'ἀπειρία (5).

On le voit donc, quelque route qu'on suivît, qu'on distinguât Monade et Dyade ἀόριστος comme un couple antithétique, ou qu'on les réunît en une même Monade ἀρσενόθηλυς, on revenait à la notion de l'Ἓν absolument transcendant. Ces spéculations, purement grecques, sont antérieures à Eudore. Et il n'est donc nul besoin de recourir à l'Orient pour expliquer la transcendance de Dieu et chez Philon et dans la gnose hermétique. C'est ce que confirme, en dernier lieu, une troisième voie vers le Premier Principe transcendant.

(1) A. Delatte, *Et. litt. pyth.*, pp. 142 s.

(2) Cf. *Is. Os.* 57, 374 B δόξειε δ' ἂν ἴσως καὶ Ἡσίοδος τὰ πρῶτα πάντα χάος καὶ γῆν κτλ. Plutarque a conscience d'être hétérodoxe (μεταλαμβάνοντές πως) : pour lui Isis = γῆ, Osiris = Ἔρως, Typhon = τάρταρος, χάος = χώρα τις καὶ τόπος τοῦ παντός.

(3) Fr. 103 I, p. 29. 6 Arn., voir aussi 104-105. On regrette qu'il n'existe pas pour l'exégèse allégorique d'Hésiode un travail analogue à celui de F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Diss. Leipzig, 1928.

(4) *Nam Zeno Citieus sic interpretatur, aquam* χάος *appellatum* ἀπὸ τοῦ χέεσθαι fr. 103 (Val. Probus), ἐστὶ δὲ χάος μὲν τὸ πρὸ τῆς διακοσμήσεως γενόμενον ὑγρόν, ἀπὸ τῆς χύσεως ὠνομασμένον *ib.* (Cornutus, c. 17). Cf. Nicomaque, p. 143 Bekk., Jambl. *Theol. Ar.*, p. 5. 16/7 de F.

(5) Il est possible que, dès l'Ancienne Académie, on ait spéculé sur des passages comme *Soph.* 248 e 7 ss., où le mouvement et la vie sont attribués au παντελῶς ὄν, 249 d 3 ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν. L'Etre est tout à la fois mouvement et repos : or mouvement et repos sont pourtant ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω 254 d 7.

IIe SECTION

LA TRANSCENDANCE DU DIEU INEFFABLE

CHAPITRE IV

LE DOSSIER DES HERMETICA

S'il est vrai qu'on peut, en gros, distinguer avec Bousset deux courants dans l'hermétisme selon que, d'une part, Dieu y apparaît comme Démiurge à l'égard d'une matière ni bonne ni mauvaise qu'il ordonne pour en faire un monde beau, et qu'ainsi, dans sa qualité de Dieu démiurge, il se fait connaître à travers le monde, ou que, d'autre part, Dieu y est regardé comme exactement antithétique à une matière tenue pour mauvaise, et donc comme n'étant pas créateur du monde ni susceptible d'être connu par la vue du monde puisque le monde, en tant que matériel, est mauvais; si par conséquent, pour mettre un peu de clarté dans l'étude de l'hermétisme, on a le droit d'adopter ce cadre (1), il s'en faut bien que les textes hermétiques se divisent nettement selon ces deux classes. Car, dans les traités qu'on peut dire dualistes ou gnostiques — par exemple I, IV, VII, XIII —, Dieu est parfois défini comme Démiurge créateur et père du monde (2). Inversement, dans des traités où prédomine la notion du Dieu cosmique, certaines expressions dénotent une transcendance absolue qui ne devrait convenir, en principe, qu'au Dieu hypercosmique (3) .

Deux raisons, semble-t-il, expliquent cette anomalie : l'une plus générale, l'autre plus particulière à l'hermétisme. La première est que, au temps où ces écrits ont été composés (II /IIIe s.), la notion

(1) Cf. *Rév. H. Tr.*, t. II, préface.

(2) Ainsi dans l'hymne de C. H. XIII 17, dans l'hymne final de I 31 (17. 24) ἅγιος ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων, (18. 5) ἅγιος εἶ, ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα, dans le début de C. H.IV 1 ἐπειδὴ τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργός κτλ.

(3) Plusieurs exemples dans le C. H. V dont le thème général est la connaissance de Dieu créateur du monde (Dieu plus grand que tout nom, Dieu source de l'Un).

d'un Dieu *Summus* s'impose aux esprits religieux sans qu'on se préoccupe ordinairement de savoir si ce Très Haut, qui domine le monde, est situé, comme Démiurge, à la pointe extrême du cosmos, ou, comme pur Intelligible, au delà de la voûte céleste. Dualisme du *Phédon* et monisme du *Timée* ont abouti l'un et l'autre à un même sentiment de l'éminence suprême du divin. Et il est rare qu'on fasse une claire distinction entre les voies diverses qui mènent à Dieu : Albinus, sur ce point, est particulièrement confus (*Didask.* 10, p. 165. 4 ss. H.). Cette raison générale trouve dans le cas de l'hermétisme une application toute spéciale en ce sens que l'hermétisme est rien moins qu'un système cohérent de philosophie. On ne saurait trop le redire : cet ensemble de textes ne vaut guère par lui-même, mais en tant qu'il témoigne sur les idées de l'époque. Il ne faut donc pas trop presser l'hermétiste quand, dans le même traité X où Dieu est défini comme Père (1), c'est-à-dire Père du monde (2), et où le monde est dit beau et dieu hylique (3), ce même monde soit qualifié de non bon parce que matériel (4). Soyons sûrs que l'auteur hermétique n'a pas senti ces contradictions. Il répète simplement des schèmes d'école.

Dans l'analyse qui va suivre, on considérera donc tout l'ensemble de la littérature hermétique, sans distinguer entre les traités. Or, si nous prenons ainsi à témoin tous les écrits, la théologie d'Hermès peut se ranger sous ces divers chapitres :

Dieu est connaissable et veut être connu
Dieu invisible est visible en sa création
Dieu est susceptible d'appellations
Dieu est anonyme et polyonyme comme Tout.

Dieu est incompréhensible, indéfinissable, indicible.
Dieu, au dessus de tout, n'est atteint que par la voie de négation.

Il semblerait de prime abord que les quatre premiers points ressortissent à la notion du Dieu cosmique, les deux derniers à celle du Dieu Intelligible ou même au delà de l'Intelligible, opposé à la matière et transcendant au monde. Cela est vrai, mais seulement en partie, car il peut arriver qu'un même vocable soit appliqué à la

(1) X 1, p. 113. 5, 15; 3, p. 114. 13; 9, p. 117. 14; 14, p. 120. 3.
(2) X 14, p. 120. 5 καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός.
(3) X 10, p. 118. 6.
(4) X 10, p. 118. 6-7; 12, p. 119. 3 4.

fois au Dieu cosmique et au Dieu hypercosmique. Pour obtenir quelque lumière, le mieux est d'étudier, dans son contexte, chacun des passages relatifs à l'un ou l'autre paragraphe.

1. *Dieu est connaissable et veut être connu.*

I 31 (18. 3) : « Saint est Dieu, qui veut qu'on le connaisse et qui est connu par ses caractères propres », ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις. J'adopte aujourd'hui cette traduction en raison de XIII 6 (203. 1) τὸ μόνον δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ νοούμενον = « ce qui n'est conçu que dans les effets de sa puissance et de son opération » et de Josèphe, *c. Apion* II 167 δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμον, ὁποῖος δὲ κατ'οὐσίαν ἐστὶν ἄγνωστον (1). Le sens de οἱ ἴδιοι = « les siens, ceux de sa famille » reste naturellement possible, mais en ce cas il vaut mieux prendre γινώσκεται au moyen (2).

On notera qu'il s'agit ici de l'hymne final du traité gnostique C. H. I, où le disciple a déclaré dès le début (I 3, p. 7. 12) θέλω... γνῶναι τὸν θεόν, sur quoi le Noûs lui a répondu : «Tiens bien dans ton intellect tout ce que tu veux apprendre, et moi je t'instruirai », tout ce qui suit étant, en somme, une révélation de la nature du Dieu suprême, de ses Fils divins, de la création du monde, de la nature et du sort de l'âme. On ne peut souhaiter connaissance plus complète. Cependant, ce même Dieu qui se révèle est dit, nous le verrons, « inexprimable, ineffable » (ἀνεκλάλητος, ἄρρητος, p. 19. 2). Il est donc à la fois connaissable et indicible. Et nous percevons aussitôt que la connaissance qu'on en a est d'un autre mode que la connaissance normale de Dieu par les seuls moyens de la raison.

I 32 (19. 3) : « Sois favorable à cette prière que je forme, de n'être pas frustré de la part de connaissance qui revient à notre essence (τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν), et remplis-moi de puissance » (ἐνδυνάμωσόν με, cf. δυναμωθείς I 27, p. 16. 18). Ce texte corrobore le précédent. L'homme peut atteindre à une certaine connaissance de Dieu, mais seulement avec l'aide de Dieu, par la grâce de Dieu (τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω κτλ., p. 19. 5). C'est marquer, par le fait même, que cette connaissance est supra-rationnelle.

VII 2 (81. 15) : « Cherchez-vous un guide qui vous montre la route jusqu'aux portes de la connaissance, là où... tous demeurent

(1) Cf. *supra*, p. 8.
(2) Cf. éd. Budé, p. 27, n. 80.

sobres, élevant le regard du cœur vers Celui qui veut être vu », ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα. Ce court fragment de prédication hermétique est franchement dualiste. Le corps est mauvais, il faut le quitter et se réfugier en Dieu, « qui ne se laisse ni entendre (de manière sensible), ni dire, ni voir des yeux, mais qui se rend visible à l'intellect et au cœur » (cf. *infra*, pp. 61 s.).

X 4 (114. 17) : « Car la marque propre du Bien, c'est d'être connu », ἴδιον γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ γνωρίζεσθαι (1). Le contexte ici est « démiurgique ». Dieu, le Père, est aussi le Bien en ce qu'il veut que toutes choses existent (ὁ δὲ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν τῷ <θέλειν> εἶναι τὰ πάντα, X 3, p. 114. 13) (2). Le Bien est en Dieu le principe efficient (τὸ ποιητικόν, p. 114. 8). Et ce principe efficient consiste en ce que Dieu, par son seul vouloir, produit toutes choses (τοῦτο δὲ — sc. τὸ ἀγαθόν — οὐ δυνατὸν ἐγγενέσθαι ἄλλῳ τινὶ ἢ μόνῳ ἐκείνῳ, τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι, πάντα δὲ θέλοντι εἶναι, p. 114. 8-10).

X 15 (120. 7) : Le monde a été dit fils de Dieu, l'homme fils du monde, pour ainsi dire petit-fils de Dieu. « Car Dieu n'ignore pas l'homme, au contraire il le connaît parfaitement et il veut être connu de lui », ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. Dans ce contexte, comme plus haut, Dieu est essentiellement le Créateur du monde : dès lors la connaissance qu'on a de Dieu est celle qui est acquise par la vue du monde.

(1) Le texte adopté éd. Budé me paraît aujourd'hui impossible : ἴδιον γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ γνωρίζεσθαί ἐστι τὸ ἀγαθόν. Je lirais τὸ γνωρίζεσθαι. <τοῦτό> ἐστι τὸ ἀγαθόν, cf. X 2 (113. 14) τοῦτο ὁ θεός, τοῦτο ὁ πατήρ, τοῦτο τὸ ἀγαθόν, II 15 (38. 11) τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθόν, τοῦτό ἐστιν ὁ θεός, XI 13 (152. 19) τοῦτο δέ ἐστι τὸ καλόν, τοῦτο δέ ἐστι τὸ ἀγαθόν, τοῦτό ἐστιν ὁ θεός, XIV 9 (225. 16) τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ θεός, τὸ ἀγαθόν, ἡ πᾶσα δύναμις τοῦ ποιεῖν τὰ πάντα. Pour le début du § 4 (οὕτως ἄρα κτλ. 114. 14), cf. *infra*, p. 60.

(2) La suite des idées rend quasi nécessaire l'addition de θέλειν (Scott). Celui qui se borne à ποιεῖν peut être déficient sur un point ou l'autre. Mais Dieu, lui, est le Bien, c'est-à-dire τὸ ποιητικόν (114. 8), en ce qu'il veut que toutes choses existent : or ce vouloir de Dieu ne comporte aucune déficience (ὁ δὲ θεὸς καὶ πατήρ fait bloc et constitue le sujet, cf. 113. 5; καὶ τὸ ἀγαθόν est le prédicat). Ce passage ainsi expliqué permet de comprendre X 2, p. 113. 12 ss. : τί γάρ ἐστι θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, ἢ τὸ τῶν πάντων εἶναι οὐκέτι ὄντων ἀλλὰ ὕπαρξιν αὐτὴν τῶν ὄντων; « Qu'est-ce que Dieu..., sinon le fait que de toutes choses, quand elles ne sont plus, il existe *du moins* (ἀλλά) la substance même du réel? » (Pour la place de ἀλλά, cf. Denniston, *Greek Part.*, p. 13, qui cite Aristoph. *Thesm.* 424 πρὸ τοῦ μὲν οὖν ἦν ἀλλ' ὑποῖξαι τὴν θύραν, 449 τέως μὲν οὖν ἀλλ' ἡμικακῶς ἐβοσκόμην, Eurip. *Ion* 425 Λοξίας δ'ἐὰν θέλῃ νῦν ἀλλὰ (maintenant du moins) τὰς πρὶν ἀναλαβεῖν ἁμαρτίας. Pour ὕπαρξις, cf. II 15, p. 38. 8 τοσοῦτον γάρ ἐστι τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μέγεθος ὅσον ἐστὶν ὕπαρξις πάντων τῶν ὄντων, II 10, p. 35. 19 : l'ὄν est μεστὸν τῆς ὑπάρξεως). Si Dieu est créateur par son vouloir toujours indéfectible, Dieu, le Bien, consiste en ceci que, même quand les choses ne sont plus, il existe du moins la substance d'où seront tirés les êtres, c'est-à-dire le Vouloir même de Dieu, qui veut éternellement que les choses soient.

XII 20 (182. 9) : Dieu est activité et puissance (ἐνέργεια καὶ δύναμις, cf. τὸ... δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ νοούμενον XIII 6). « Et il n'y a rien de difficile à concevoir Dieu (οὐδὲν δὲ δύσκολόν ἐστι νοῆσαι τὸν θεόν). Veux-tu même le contempler, vois le bel arrangement du monde, etc ». Manifestement nous avons affaire au Dieu cosmique : c'est ce Dieu-là qu'on n'a point de peine à concevoir en tant qu'il est Créateur ou Ordonnateur du monde. En contraste Exc. I **1** 1 θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπόν.

XIII 8 (204. 3) : Dans ce traité gnostique par excellence, le disciple, par une opération soudaine, a été régénéré. Les vices qu'il tenait de la matière se sont enfuis et ont été remplacés par les Puissances mêmes de Dieu. Le mystagogue alors s'écrie : « Elle est venue jusqu'à nous, la Connaissance de Dieu : par sa venue, mon enfant, l'Ignorance a été chassée », ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις θεοῦ· ταύτης ἐλθούσης, ὦ τέκνον, ἐξηλάθη ἡ ἄγνοια. Tout le contexte indique qu'il s'agit ici d'une connaissance d'espèce nouvelle, qui ne s'obtient que par l'opération de Dieu.

XIII 22 (209. 22) : « Maintenant tu te connais dans la lumière de l'intellect, toi-même et notre commun Père », νοερῶς ἔγνως σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον. C'est la conclusion de tout ce traité sur la παλιγγενεσία (XIII titre). La même remarque vaut donc que ci-dessus. Et elle vaut encore pour ces passages de l'hymne final de l'*Asclépius*, dont Reitzenstein, il y a longtemps déjà, a montré le caractère gnostique (1) : *Ascl.* 41, p. 353. 1 *tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti* (2), p. 354. 4 *condonans nos sensu ratione intellegentia* (χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν λόγον γνῶσιν)... *cognitione, ut te cognoscentes gaudeamus* (γνῶσιν, ἵνα ἐπιγνώσωμεν), p. 355. 4 ss. *cognovimus te* (2 fois = ἐγνωρίσαμεν), p. 355. 10 *ut nos velis servare perseverantes in amore cognitionis tuae* (θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει).

La notion du « Dieu qui veut être connu » apparaît donc dans les deux courants de l'hermétisme, dans le courant cosmique (X 15) et dans le courant dualiste (I 31, VII 2). Mais, si cette connaissance est aisée dans la doctrine du Dieu cosmique (XII 20), puisqu'il suffit de regarder le monde pour en déduire l'existence d'une Cause Efficiente (τὸ ποιητικόν X 3) dont le propre est d'être connue (X 4), elle est malaisée dans la doctrine dualiste, car il s'agit alors d'attein-

(1) *Hell. Myst. Rel*[3], pp. 285 ss.
(2) Dans l'éd. Budé, *tantum* a été rattaché à *lumen*. Mais peut-être *tantum* = « seulement » : « car c'est par ta grâce seulement que nous avons obtenu etc. » Ces mots n'ont pas leur parallèle dans le P. Mimaut.

dre à un Principe dont rien ici-bas ne nous offre l'image (1) puisqu'il est, par essence, dissemblable de tout le reste (2). Si Dieu donc, dans ce courant dualiste, veut encore être connu, la connaissance n'est possible en ce cas que grâce à une révélation, à une illumination intérieure : elle devient alors γνῶσις θεοῦ au sens particulier de « gnose », c'est-à-dire *une connaissance*, la connaissance d'un Dieu ἄγνωστος par les moyens normaux, mais γνωστός sous un un nouveau mode.

2. *Dieu est invisible.*

Qu'on le conçoive comme Démiurge ou comme pur Intelligible (ou au delà de l'Intelligible), Dieu est incorporel. C'est un lieu commun. En tant qu'incorporel, Dieu est invisible. Mais les deux courants se divisent ici. Car ou bien Dieu démiurge, essentiellement invisible, se laisse voir dans la création : il est donc à la fois inapparent et apparent. Ou bien Dieu Intelligible (ou au delà de l'Intelligible) est totalement invisible, tel que la création elle-même ne peut le représenter. Dans l'analyse qui va suivre, je distinguerai ces deux courants.

A. *Le Dieu démiurge invisible et visible.*

Le C. H. IV, dont le thème central est le baptême dans l'Intellect divin (d'où le titre ὁ κρατήρ), et qui ressortit donc plutôt à la gnose, s'ouvre pourtant sur un morceau nettement « démiurgique » (IV 1-2). Le Démiurge a créé le monde non avec les mains, mais par la parole (3), par un acte de son vouloir (4). Créer est en effet le « corps » de Dieu (5), un corps qui n'est ni tangible, ni visible, ni

(1) θεὸν... νοῆσαι χαλεπόν Exc. I 1 1, χαλεπὴ δὲ (ἡ πρὸς ἀλήθειαν ὁδός) ψυχῇ ὁδεῦσαι ἐν σώματι οὔσῃ Exc. II B 5 4, πανὺ γάρ ἐστι σκολιόν, τὸ τὰ συνήθη καὶ παρόντα καταλιπόντα ἐπὶ τὰ παλαιὰ (« dignes de révérence, importantes », non « anciennes » comme dans éd. Budé) καὶ ἀρχαῖα ἀνακάμπτειν· τὰ μὲν γὰρ φαινόμενα τέρπει, τὰ δὲ ἀφανῆ δυσπιστεῖν ποιεῖ C. H. IV 9, p. 52. 16.

(2) διὰ τοῦτο αὐτῷ μέν ἐστιν ὅμοιον, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν ἀνόμοιον IV 9, p. 52. 21, διὸ... μηδέποτε τῶν κάτω μηδὲ τῶν ἄνω ὅμοιόν τι ἡγήσῃ τῷ θεῷ...· οὐδὲν γὰρ ὅμοιον τῷ ἀνομοίῳ XI 5, p. 149. 7, fr. 25 Scott (25 N.-F.) τὸ ἑαυτῷ ὅμοιον ὃ μήτε ἄλλῳ ὅμοιόν ἐστι μήτε ἑαυτῷ ἀνόμοιον.

(3) οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ (49. 2-3). Le *logos* est ici la parole créatrice de Dieu : nombreux exemples dans Philon, cf. l'index de Leisegang, s. v. λόγος III 5 (λόγος est *mundi creator*). Un souvenir de *Gen.* 1, 3 (καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς) est possible, étant donnée l'admiration des païens pour ce texte, cf. Ps. Long. IX 9 et l'ouvrage récent de R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949.

(4) τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα (49. 5), cf. X 2, p.113. 11 ἡ γὰρ τούτου ἐνέργεια ἡ θέλησίς ἐστι καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι. Voir aussi *supra*, p. 57, n. 2.

(5) τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σῶμα ἐκείνου (49. 5), cf. XIV 7, p. 224. 16 τοῦτό ἐστι τοῦ θεοῦ ὥσπερ σῶμα, ἡ ποίησις.

mesurable, un corps sans dimensions qui n'est semblable à nul autre, car il n'est ni feu, ni eau, ni air, ni souffle.

Dans le même contexte « démiurgique », l'auteur de C. H. XI, ayant établi que le monde revêt toutes les formes (παντόμορφος XI 16, p. 153. 15), se demande si Dieu, qui a créé le monde omniforme, a une forme (ὁ ποιήσας τί ἂν εἴη; 153. 17). On ne peut le dire ni ἄμορφος (1) ni παντόμορφος : car, dans ce dernier cas, il ressemblerait au monde. Dieu n'a donc qu'une seule forme, qui est incorporelle (ἀσώματος ἰδέα XI 17, p. 154. 3) et ne saurait s'offrir aux yeux du corps, et cette forme invisible révèle toutes les formes.

Le Démiurge, par lui-même, est donc inapparent. Mais il se rend apparent dans la création. Ce double thème, « Dieu inapparent ~ Dieu apparent », fait tout l'objet du V[e] traité : οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος (V 10, p. 64. 4). Comme Dieu, qui est en lui-même ἀσώματος, produit tous les corps, il est παντοσώματος (*ib.*, p. 64. 6). Il est à la fois perçu par l'intellect (τῷ νοΐ θεωρητός) et visible aux yeux (τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός 64. 4-5). « Et maintenant tu dis : « Dieu est invisible? » Tais-toi. Qui est plus manifeste que Dieu? (ἀόρατος ~ φανερώτερος). Il n'a tout créé que pour que tu le voies à travers toutes choses... Car il n'est rien d'invisible, même parmi les incorporels. L'intellect (humain) se laisse percevoir dans l'acte de penser, Dieu dans l'acte de créer » (XI 22, p. 156, 16 ss.) (2).

Que Dieu, invisible par essence, crée précisément pour se faire voir, c'est là un « leitmotiv » dans le courant cosmique de l'hermétisme. Je transcris ici le texte même de deux passages, car il nous permettra peut-être d'en interpréter un troisième : XIV 3 (223. 3) ἐκεῖνος δὲ ἀόρατος. διὰ τοῦτο γὰρ ποιεῖ, ἵνα ὁρατὸς ᾖ, XI 22 (156. 17) δι' αὐτὸ τοῦτο πάντα ἐποίησεν, ἵνα διὰ πάντων αὐτὸν βλέπῃς. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τὸ τοῦ θεοῦ, τοῦτο δὲ αὐτοῦ ἀρετή, τὸ αὐτὸν φαίνεσθαι διὰ πάντων. Je lirais donc en X 4 (114. 14 ss.) : οὕτως ἄρα ταῦτα τῷ δυναμένῳ ἰδεῖν· καὶ γὰρ τοῦτο θέλει εἶναι, καὶ ἔστι καὶ αὐτῷ, μάλιστα δέ, αὐτό. καὶ γὰρ τὰ ἄλλα πάντα διὰ τοῦτο (τοῦτο Pal. Q : τοῦτον cett.) ἔστιν· ἴδιον γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ γνωρίζεσθαι. <τοῦτό> ἐστι τὸ ἀγαθόν, ὦ Τάτ. L'auteur vient de dire que Dieu est le Bien en ce qu'il veut que toutes choses existent. Il poursuit : « Ainsi en va-t-il du moins pour celui qui peut *voir*. Car cela aussi (*sc.* qu'on puisse voir Dieu), Dieu veut que cela soit, et c'est là une propriété qu'il

(1) Cf. éd. Budé, App. D, p. 167.

(2) Sur le C. H. V en général, cf. t. II, ch. III, pp. 51 ss. Pour νοῦς ὁρᾶται ἐν τῷ νοεῖν, cf. V 2, p. 61. 2 νόησις γὰρ μόνη ὁρᾷ τὸ ἀφανές, ὡς καὶ ἀφανὴς οὖσα et t. II, pp. 83-86, 544, 575 ss., 609.

possède lui aussi, et principalement. De fait tout le reste n'existe que pour cela (*sc.* qu'on Le voie). Car le propre du Bien est d'être connu. Voilà ce qu'est le Bien ».

Parfois ce thème de Dieu apparent-inapparent revêt une forme paradoxale : C. H. I 31 (18. 6-7) : « Tu es Saint, toi de qui la nature entière est née l'image (οὗ πᾶσα φύσις εἰκὼν ἔφυ). Tu es Saint, toi de qui la nature n'a pu reproduire la forme » (ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐμόρφωσεν) (1).

Parfois enfin, même dans le cas du Dieu démiurge, l'hermétiste n'admet, ou tout au moins ne mentionne, que la connaissance intellectuelle de Dieu : ainsi *Ascl.* 16 (315. 17) *mente sola intelligibilis, summus qui dicitur deus, rector gubernatorque est sensibilis dei eius* (le monde), *qui* etc.

B. *Le Dieu Intelligible (ou au delà de l'Intelligible) totalement invisible.*

Il est tel comme ἀσώματος, et comme un Incorporel dont nul corps ne peut représenter l'image. C'est là une vérité banale depuis Platon et il me suffit de citer quelques textes. C. H. IV 9 (52. 19) : L'auteur vient de dire que le Bien est inaccessible (ἀδιάβατον) (2) parce qu'il est invisible : « Ce qui apparaît aux yeux fait nos délices tandis que l'inapparent éveille en nous le doute. Or, ce qui est plus apparent, c'est les choses mauvaises, le Bien au contraire est invisible aux yeux visibles (φανερώτερα δέ ἐστι τὰ κακά, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀφανὲς τοῖς φανεροῖς). Il n'a en effet ni forme ni figure (οὐ γὰρ μορφὴ οὔτε τύπος ἐστὶν αὐτοῦ) : c'est pourquoi, semblable à lui-même, il est dissemblable de tout le reste (3). Car il est impossible qu'un incorporel devienne apparent à un corps ». De même VII 2 (81. 16) où il s'agit de Dieu connu ou « vu » par la gnose (ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα, cf. *supra*, p. 57). Or ce Dieu n'est ni ἀκουστός, ni λεκτός, ni ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς; on ne le voit que par le νοῦς, c'est-à-dire, depuis Platon, la faculté intuitive en l'homme, et par le cœur

(1) Mal traduit éd. Budé, mais cf. *ib.* n. 81. Pour ce sens de μορφόω, cf. μόρφωσις chez S. Paul (« apparence extérieure, ressemblance »), *2 Tim.* 3, 5 ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι (*Rom.* 2. 20 me paraît différent). Philon a, dans le même sens, ἐπιμορφάζω, *Flacc.* 19 οἱ... τὸ κατηλλάχθαι δοκεῖν λόγῳ μόνον ἐπιμορφάσαντες, ἔργοις δὲ ...μνησικακοῦντες, ce qu'explicite la comparaison suivante καὶ ὥσπερ ἐν θεάτρῳ καθυποκρινόμενοι γνησίαν φιλίαν : « ayant pris l'apparence, verbalement, d'une feinte réconciliation ».

(2) C'est ainsi que je traduirais aujourd'hui, plutôt que « infranchissable » (éd. Budé, cf. *ib.* n. 23). Le contexte insiste sur l'idée de la difficulté d'atteindre Dieu : on a peine à franchir tout l'espace (διαβαίνειν) qui nous sépare de Dieu.

(3) Cf. *supra*, p. 59, n. 2.

(καρδία), qui, dans la langue scripturaire sans doute, mais aussi chez les païens (Epictète, Marc Aurèle) en est venu à désigner le siège de la vie spirituelle. La notion du Dieu ἄλεκτος etc. reparaît en C. H. X qui contient quelques uns des morceaux les plus « mystiques » de l'hermétisme (cf. X 5-6), X 9 (117. 14) : Seul connaît Dieu celui qui parle peu, qui peu écoute (ὁ μὴ πολλὰ λαλῶν μηδὲ πολλὰ ἀκούων). Celui qui perd son temps aux conversations et aux nouvelles (διαλόγοις σχολάζων καὶ ἀκοαῖς) (1) s'en prend à des ombres (σκιαμαχεῖ). « Car Dieu, le Père, le Bien, οὔτε λέγεται οὔτε ἀκούεται ». Même idée Exc. I **2** 2 ss. : ὀφθαλμοῖς μὲν γὰρ τὰ σώματα θεατά, γλώττῃ δὲ τὰ ὁρατὰ λεκτά· τὸ δὲ ἀσώματον καὶ ἀφανὲς καὶ ἀσχημάτιστον καὶ μὴ ἐξ ὕλης ὑποκείμενον ὑπὸ τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων καταληφθῆναι οὐ δύναται.

En revanche, si l'on demeure étranger au monde (κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι XIII 1, p. 200. 11) et au corps, et si l'on s'élève par la pensée vers Dieu, on peut le voir, le concevoir, l'appréhender : C. H. IV 5 (51. 3) τοσοῦτον ἑαυτοὺς ὑψώσαντες, εἶδον τὸ ἀγαθόν, IV 6 (51. 7) αὕτη... ἡ τοῦ θεοῦ κατανόησις, Exc. II B **3** 4 ψυχὴ... κουφίσασα ἑαυτὴν ἐπὶ τὴν κατάληψιν τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ καὶ ἀληθοῦς.

3. *Dieu est susceptible d'appellations.*

Si Dieu a une forme (XI 16, p. 153. 22 μίαν οὖν ἔχει ἰδέαν) ou une nature (II 16, p. 39. 2 μία γὰρ ἡ φύσις τοῦ θεοῦ) ou une essence (VI 4, p. 75. 1 ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, XI 2, p. 147. 11 τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ οὐσία, XII 1, p. 174. 3 ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας) dont on peut acquérir la notion (VIII 5, p. 89. 6 ἀλλὰ καὶ ἔννοιαν τοῦ πρώτου, *sc.* θεοῦ ἔχει ὁ ἄνθρωπος), il est susceptible d'appellations. On peut le définir et le nommer. « Qui donc est Dieu et comment le connaître? N'est-ce pas à lui seul qu'il est juste que soit attribuée la dénomination (προσηγορία) de Dieu, ou celle de Créateur, ou celle de Père, ou encore ces trois ensemble? Dieu en raison de sa puissance, Créateur en raison de son opération, Père à cause du Bien » (XIV 4, p. 223. 8) (2). Les derniers mots θεὸν μὲν διὰ τὴν δύναμιν, ποιητὴν

(1) διαλόγοις (Scott) paraît une bonne correction pour δύο λόγοις. Cf. Cic. *Att.* V 5, 2 (nº 187 Constans) *nos Tarenti quos cum Pompeio* διαλόγους *de re p. habuerimus ad te perscribemus* et, pour la condamnation de la φλυαρία, cp. S. Paul 1 *Tim.* 5, 13 ἅμα δὲ καὶ ἀργαὶ μανθάνουσιν περιέρχεσθαι (?περιερχόμεναι codd.) τὰς οἰκίας, οὐ μόνον δὲ ἀργαὶ ἀλλὰ καὶ φλύαροι καὶ περίεργοι, λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα, *Tit.* 1,10 εἰσὶν γὰρ πολλοὶ ἀνυπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται ...οἵτινες ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ, et t. III, p. 107, n. 4.

(2) διὰ τὸ ἀγαθόν est explicité par XIV 9 (225. 15) ὁ γὰρ θεὸς ἓν μόνον πάθος ἔχει, τὸ ἀγαθόν.... τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ θεός, τὸ ἀγαθόν, ἡ πᾶσα δύναμις τοῦ ποιεῖν τὰ πάντα.

δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν, πατέρα δὲ διὰ τὸ ἀγαθόν ont leur exact parallèle en V 11 (65. 4) σὺ (εἶ)... νοῦς μέν, νοούμενος (moyen!) (1), πατὴρ δέ, δημιουργῶν, θεὸς δέ, ἐνεργῶν, ἀγαθὸς δὲ καί, πάντα ποιῶν (2). C'est la même trilogie essentielle Père (ou Créateur), Dieu, Bon (ou Bien), à quoi s'ajoute ici la notion d'Intellect (Démiurge) comme en VIII 5 (89. 5) τοῦ δὲ (*sc.* τοῦ πρώτου θεοῦ) ἔννοιαν λαμβάνει (*sc.* ὁ ἄνθρωπος) ὡς ἀσωμάτου καὶ νοῦ, τοῦ ἀγαθοῦ. Dans le IIe traité, les appellations (προσηγορίαι II 14, p. 38. 1) sont ces deux-ci : Bien (II 14-16) et Père (II 17). Non seulement Dieu est le Bien, mais on précise qu'il est seul à être tel : le Bien n'appartient qu'à Dieu : « Tous les autres dieux immortels, c'est par une marque d'honneur qu'on leur applique le nom de bien; Dieu, lui, est le Bien non par une marque d'honneur, mais par nature » (θεοὶ μὲν οὖν οἱ ἄλλοι πάντες ἀθάνατοι τετιμημένοι τῇ τοῦ ἀγαθοῦ (*scripsi* : θεοῦ codd.) προσηγορίᾳ· ὁ δὲ θεὸς τὸ ἀγαθὸν οὐ κατὰ τιμήν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν II 16, p. 38. 19) (3). Cette idée est particulièrement développée dans les traités II et VI, en termes quasi semblables : II 14 (38. 5) καὶ τοῦτό (*sc.* ἀγαθός) ἐστι μόνον καὶ οὐδὲν ἄλλο (Dieu seulement est bon, nul autre être n'est bon). τὰ δὲ ἄλλα πάντα ἀχώρητά ἐστι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως· σῶμα γάρ εἰσι (noter le pluriel!) καὶ ψυχή, τόπον οὐκ ἔχοντα χωρῆσαι δυνάμενον τὸ ἀγαθόν = VI 3 (74. 4) ἐν μόνῳ ἄρα τῷ θεῷ τὸ ἀγαθόν ἐστιν ἢ αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς τὸ ἀγαθόν (cf. II 16, p. 39. 5 ὁ οὖν θεὸς <τὸ> ἀγαθόν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ὁ θεός). μόνον οὖν... τὸ ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ ἐν ἀνθρώποις, τὸ δὲ ἔργον οὐδαμοῦ (cf. II 16, p. 38. 14 λόγῳ μὲν οὖν ὑπὸ πάντων λέγεται τὸ ἀγαθόν, οὐ νοεῖται δὲ τί ποτέ ἐστιν). ἀδύνατον γάρ· οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὑλικόν. Les mots soulignés donnent la raison de cette doctrine : seul est bon

(1) C'est de même au moyen que je prendrais aujourd'hui C. H. II 5/6 (33. 7) : Dieu n'est pas objet de pensée pour lui-même. L'objet de pensée tombe sous le sens du sujet pensant. Dieu donc n'est pas objet de pensée pour lui-même : car ce n'est pas comme quelque chose de différent du sujet pensant qu'il est pensé par lui-même. Pour nous en revanche, il est quelque chose de différent : c'est pourquoi il est objet de pensée pour nous (τὸ γὰρ νοητὸν τῷ νοοῦντι αἰσθήσει ὑποπίπτει· ὁ θεὸς οὐκοῦν οὐχ ἑαυτῷ νοητός· οὐ γὰρ ἄλλο τι ὢν τοῦ νοουμένου ὑφ' ἑαυτοῦ νοεῖται· ἡμῖν δὲ ἄλλο τί ἐστι· διὰ τοῦτο ἡμῖν νοεῖται [= νοητός ἐστι]).

(2) C'est ainsi que je ponctuerais pour garder le rythme (pour δὲ καί, cf. 64. 17. 19 et Denniston, *Gr. Part*, p. 305). Si on lit ἀγαθὸς δὲ καὶ πάντα ποιῶν (Nock), ces mots, comme ἐνεργῶν, se rapportent à θεὸς δέ. En ce cas trilogie Noûs, Père, Dieu. Autres trilogies : Maître, Créateur, Père en XVI 3 (232. 18) τὸν θεὸν ἐπικαλεσάμενος τὸν τῶν ὅλων δεσπότην καὶ ποιητὴν καὶ πατέρα. « Dieu, Père, Seigneur » en *Ascl.* 20 (320. 11) *deus etenim vel pater vel dominus omnium vel quocumque alio nomine ab hominibus sanctius religiosiusque nuncupatur.*

(3) Pour τετιμημένοι τῇ...προσηγορίᾳ, cf. le modèle grec d'*Ascl.* 41, p. 353. 3 ss. (Pap. Mimaut, cité *Test.*, p. 353) ἄφραστον ὄνομα, τετιμημένον [τῇ] τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ.

l'ἀσώματον, tout ce qui comporte un corps, même les dieux astres, ne sont pas bons au sens propre. Nous nous trouvons en plein dualisme. Cependant on ne doit pas attendre quelque logique de la part de l'hermétiste. En ce lieu même où il vient de déclarer que Dieu seul est bon (II 14, p. 38. 3-8), et il le répètera plus bas (II 15, p. 38. 11 ss.), il ajoute aussitôt : « Aussi grande est l'amplitude du Bien qu'est la substance (ou réalité, ὕπαρξις) de tous les êtres, et des corps et des incorporels, et des sensibles et des intelligibles » (II 15, p. 38. 8-11). En d'autres termes, l'amplitude du Bien est coextensive à la réalité de tout ce qu'il y a d'êtres, immatériels *et* matériels. Tout ce qui est est bon. C'est là un τόπος d'école (1). Mais il est en contradiction formelle avec le thème général de C. H. II : « Dieu seul est bon ». Il semble que l'auteur, se souvenant de leçons mal comprises (Dieu seul est le Bien; tout être est bon en tant qu'être), n'ait pas su distinguer entre τὸ ἀγαθόν (Bien total et absolu) et ἀγαθός (bon par participation). Dieu seul est τὸ ἀγαθόν = oui. Dieu seul est ἀγαθός = non. Le C. H. VI dit plus correctement que la matière (et donc l'engendré) est bonne par participation, VI 2 (73. 11). Il est impossible, vient-on d'affirmer, que le Bien ait place dans l'engendré. « Cependant, de même qu'il y a dans la matière participation à toutes choses à titre de don qu'elle a recu (2), de même y a-t-il participation aussi au Bien : c'est de cette manière que le monde est bon, <en ce sens que> (3), dans la mesure où lui aussi produit toutes choses, eu égard à la fonction de produire il est bon ». Peut-être faut-il voir ici une correction intentionnelle à la doctrine de C. H. II : de telles corrections d'un traité à l'autre on a quelques exemples dans le *Corpus Hermeticum* (4). L'autre dénomination de Dieu dans le C. H. II est celle de Père, « cette fois à cause de sa faculté de création universelle (διὰ τὸ ποιητικὸν πάντων) : car il revient au père de créer » (II 17, p. 39. 7). Il est à peine besoin d'insister sur ce thème qui est essentiellement « démiurgique » (5). Marquons seulement que ces deux appellations, Bien et Père, sont étroitement liées. Car, s'il est dit ici que Dieu a nom de Père διὰ τὸ

(1) Cf. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, *Schr. d. Königsb. Gel. Ges.*, X, 1933, pp. 12-14.

(2) C'est ainsi, semble-t-il, qu'il faut traduire ὥσπερ δὲ μετουσία πάντων ἐστὶν ἐν τῇ ὕλῃ δεδομένη. Mais la citation de Didyme (cf. p. 73, *Test.*) n'a pas ἐν (ἐστὶ τῇ ὕλῃ δεδομένη) : en ce cas « il a été donné à la matière participation etc. ».

(3) τοῦτον τὸν τρόπον ἀγαθὸς ὁ κόσμος, < ὡς >, καθὰ καὶ αὐτὸς πάντα ποιεῖ, ἐν τῷ μέρει τοῦ ποιεῖν ἀγαθὸς εἶναι scripsi : < ὡς > post ποιεῖ edd.

(4) Cf. éd. Budé, p. 76, n. 10 : l'idée du monde non-bon ou même mauvais (VI 4, X 10, 12) corrigé en IX 4 (c'est un blasphème !).

(5) Cf. éd. Budé, p. 41, n. 27.

ποιητικόν, ailleurs Dieu est dit Père διὰ τὸ ἀγαθόν (XIV 4, p. 223.12), ce qui s'explicite ainsi (XIV 9, p. 225. 17) τοῦτο... ὁ θεός, τὸ ἀγαθόν, ἡ πᾶσα δύναμις τοῦ ποιεῖν τὰ πάντα. De même, X 3 (114. 13), Dieu le Père est aussi le Bien en ce qu'il veut que toutes choses existent (τῷ <θέλειν> εἶναι τὰ πάντα), puisque le Bien est la faculté créatrice (τὸ γὰρ ἀγαθόν ἐστι τὸ ποιητικόν 114. 7) (1).

4. *Dieu est pantonyme et anonyme.*

La polyonymie de Dieu est un phénomène fréquent dès la fin de l'âge hellénistique et nous l'avons déjà rencontré à propos de Περὶ κόσμου (7, 401 a 12 εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι). La raison de ce phénomène, comme nous le marquions naguère (2), peut être différente selon les cas. Dans le Π.κόσμου, l'auteur l'indique lui-même, Dieu « reçoit autant de noms qu'il y a d'effets nouveaux dont il se montre la cause » (κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσιν πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ). Dans le C. H. V, Dieu est polyonyme, ou plutôt pantonyme, parce qu'il est tout (3) : « Tu es tout et il n'existe rien d'autre que toi » (σὺ γὰρ πάντα εἶ καὶ ἄλλο οὐδὲν ἔστιν V 11, p. 65.2). Dieu, Celui qui n'a point de corps (ὁ ἀσώματος), est en même temps Celui qui a une multitude de corps, ou plutôt même tous les corps (ὁ πολυσώματος, μᾶλλον δὲ παντοσώματος V 10, p. 64. 5). Dès lors Dieu paraît être assimilé au monde qui, par définition, revêt toutes les formes (παντόμορφος δέ ἐστιν... ἐπεὶ οὖν ὁ κόσμος παντόμορφος γέγονεν XI 16, p. 153. 15, 17). La doctrine de C. H. V serait donc contraire à celle de C. H. XI où, pour éviter de dire

(1) Noter ici une correction à l'égard de la notion générale de Dieu créateur. Le Bien = τὸ ποιητικόν n'appartient qu'à Dieu en ce qu'il veut que toutes choses soient (πάντα θέλοντι εἶναι 114. 9), non pas en ce qu'il fabrique lui-même (οὐ γὰρ ἐρῶ... ποιοῦντι) les êtres, car le ποιῶν peut se fatiguer de ποιεῖν (ὅτε μὲν ποιεῖ, ὅτε δὲ οὐ ποιεῖ 114. 11). J'avais renvoyé en note (éd. Budé, p. 119, n. 11) à Arist. *Méta.* Λ 6 sur la nécessité d'un moteur toujours en acte, et en acte de penser pour que le mouvement du monde soit continu et éternel. Mais, outre qu'il est fort peu probable que l'hermétiste ait lu Aristote, le τόπος scolaire auquel on se réfère ici est bien plutôt, semble-t-il, celui du π. κόσμου, 6, 397 b 19 ss. : Si Dieu produit et conserve toutes choses, c'est par sa puissance qui s'exerce de loin, non par sa présence substantielle aux lieux où il produit : οὐ μὴν αὐτουργοῦ καὶ ἐπιπόνου ζῴου κάματον ὑπομένων, ἀλλὰ δυνάμει χρώμενος ἀτρύτῳ, δι'ἧς καὶ τῶν πόρρω δοκούντων εἶναι περιγίνεται (cf. t. II, pp. 514-515). Or cette puissance, à laquelle le π. κόσμου compare celle du Grand Roi, consiste dans un commandement éternel que des subordonnés mettent en œuvre : c'est la doctrine de C. H. IV 1 (49. 2 ss.) ἐπειδὴ τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργὸς οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ, ὥστε οὕτως ὑπολάμβανε ὡς ...ἑνὸς μόνου, τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα. Étant donné ces textes, on corrigera l'affirmation trop absolue du t. II, p. 515, n. 1.

(2) *Rév. H. Trism.*, II, pp. 516-518.

(3) Sur ce thème, *Rév. H. Trism.*, II, pp. 53 ss., 59 ss.

Dieu semblable au monde pantomorphe, on ne lui attribue qu'une seule forme, incorporelle, invisible, qui révèle les formes visibles par le moyen des corps (XI 16, p. 153. 18 ss.). Nous verrons plus loin cependant qu'il ne faut peut-être pas trop presser le sens des formules de C. H. V (cf. *infra*, p. 69).

Si Dieu revêt toutes les formes, il porte donc aussi tous les noms : « Tout ce qui est, Dieu l'est aussi (πάντα γὰρ <ἃ> ἔστι καὶ οὗτός ἐστι V 10, p. 64. 7), et c'est pourquoi il a tous les noms puisque toutes choses sont issues de cet unique Père ». D'autre part, du fait même qu'il a tous les noms, on peut aussi bien dire qu'il n'en a aucun. Si Dieu est tout, aucun attribut ne peut le qualifier de manière limitative, cf. XII 22 (183. 12) ὅθεν οὔτε μέγεθος οὔτε τόπος οὔτε ποιότης οὔτε σχῆμα οὔτε χρόνος περὶ τὸν θεόν ἐστι· πᾶν γάρ ἐστι, V 10 (64. 13) οὐ τόπος ἐστὶ περὶ σέ, 11 (64. 16) οὔτε γὰρ ὥραν σοῦ οὔτε χρόνον καταλαβεῖν δυνατόν, la suite (ὑπὲρ τίνος δὲ καὶ ὑμνήσω..., διὰ τί δὲ καὶ ὑμνήσω σέ) correspondant à l'οὔτε ποιότης οὔτε σχῆμα du C. H. XII. Dès lors aucun nom ne peut désigner Dieu en propre et uniquement : « C'est pourquoi il n'a aucun nom, puisqu'il est le Père de toutes choses ».

Ce double thème, « Dieu a tous les noms — Dieu n'a aucun nom», donne lieu dans le C. H. V (10. p. 64. 8) à une formule balancée du type qu'a longuement étudié Norden (1). Il vaut la peine de s'y arrêter, de l'illustrer par d'autres exemples liturgiques soit dans le *Corpus Hermeticum* soit en d'autres prières païennes ou chrétiennes, car le sentiment de la forme littéraire nous permet ici de mieux comprendre la doctrine même. Quelques-uns de ces exemples n'offrent que des sentences parallèles, d'autres des sentences antithétiques.

C. H. I 31 (18. 6) — ἅγιος εἶ, οὗ πᾶσα φύσις εἰκὼν ἔφυ,
ἅγιος εἶ, ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐμόρφωσεν.

V 10 (64. 4 ss.) — οὗτος ὁ ἀφανής,
οὗτος ὁ φανερώτατος,
<οὗτος?> ὁ τῷ νοΐ θεωρητός,
οὗτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός.

V 10 (64. 8) — καὶ διὰ τοῦτο ὀνόματα ἔχει ἅπαντα,
ὅτι ἑνός ἐστι πατρός,
καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὄνομα οὐκ ἔχει,
ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ (2).

(1) *Agnostos Theos*, cf. index : « Rhytmische Prosa ».
(2) Dans le texte correspondant de l'*Asclepius* 20 (321-5), c'est à peine si l'on trouve trace encore du parallélisme des membres : *hunc vero innominem vel*

(64. 13) πάντα δὲ ἐν σοί,
πάντα ἀπὸ σοῦ.

V 11 σὺ πᾶν τὸ γενόμενον
(65. 3) σὺ τὸ μὴ γενόμενον.

Zosime, *Compte Final* 8 (R. H. T., I, p. 367. 21)
τὸ πανταχοῦ ὂν καὶ οὐδαμοῦ.

Κήρυγμα Πέτρου (Preuschen, *Antilegomena*, p. 89. 3 = Norden, p. 180)

ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ,
<ὁ?> ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ,
<ὁ?> ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται,
<ὁ?> ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν.

« Liturgie égyptienne » d'Oxford IIe/IIIe s. (Wessely, *Patr. Or.*, XVIII 3, 1924, p. 426) col. I v°, 18.

[καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀ]χώρη[τος ὤν]

Hymne chrétien IIIe/IVe s. (*Amh. Pap.* I, 23 ss. = Wessely, *Patr. Or.*, IV 2, 1906, p. 207)

18. σὺ θα[νὼν ἵ]ν' ἀνάστασιν ἴ[δῃς,
σὺ τὸ φῶς ἵν' αἰώνιον ἴ[δῃς,
σὺ θεὸν] φώτων ἵνα λάβῃς.
19 τὰ δ' ἀ[νάπ]αυλα λυπουμένων,
τὰ δὲ σκιρτήματ' ἀ[πίστοις,
τὸ δὲ πῦ]ρ φοβερὸν παρανόμοις.
22 Χ(ριστὸ)ς καὶ στέμμαθ' ἁγίω[ν,
Χ(ριστὸ)ς καὶ] πῦρ παρανόμοις.

Grég. Naz. εἰς θεόν (Norden, p. 179) (1).

μοῦνος ἐὼν ἄφραστος, ἐπεὶ τέκες ὅσσα λαλεῖται,
μοῦνος ἐὼν ἄγνωστος, ἐπεὶ τέκες ὅσσα νοεῖται.

potius omninominem siquidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia esse eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari.

(1) L'hymne εἰς θεόν a été attribué à Proclus par A. Jahn (Proclus, Ἐκ τῆς Χαλδαϊκῆς Φιλοσοφίας, Halle, 1891, pp. 62 ss.) et l'est encore par L. J. Rosan, *The Philosophy of Proclus*, New York, 1949, pp. 53 ss., qui ne fait d'ailleurs que répéter les arguments de Jahn. Schmid-Stählin (II 2, p. 980, n. 9) refusent cette attribution en se référant à J. Dräseke, *Z. f. wiss. Theol.*, XXXIX, 1896, pp. 293 ss. A. Ludwig ne l'a pas inclus dans son édition des hymnes de Proclus (Leipzig, 1897).

Synés. I 191 ss. Terzaghi.

σὺ τὸ τίκτον ἔφυς
σὺ τὸ τικτόμενον,
σὺ τὸ φωτίζον
σὺ τὸ λαμπόμενον,
σὺ τὸ φαινόμενον
σὺ τὸ κρυπτόμενον.

I 210 ss. ὑμνῶ σε, μονάς,
ὑμνῶ σε, τριάς·
μονὰς εἶ τριὰς ὤν,
τριὰς εἶ μονὰς ὤν.

II 80 ss. ὑμνῶ σε, μάκαρ,
καὶ διὰ φωνᾶς,
ὑμνῶ σε, μάκαρ,
καὶ διὰ σιγᾶς·
ὅσα γὰρ φωνᾶς,
τόσα καὶ σιγᾶς
ἀίεις νοερᾶς.

II 145 s. σὺ γὰρ ἐν πᾶσιν,
διὰ σοῦ δὲ φύσις.

III 58 ss. χαίροις, ὦ παιδὸς παγά,
χαίροις, ὦ πατρὸς μορφά,
χαίροις, ὦ παιδὸς κρηπίς,
χαίροις, ὦ πατρὸς σφραγίς,
χαίροις, ὦ παιδὸς κάρτος,
χαίροις, ὦ πατρὸς κάλλος.

V 63 ss. σὺ πατήρ, σὺ δ'ἐσσὶ μήτηρ,
σὺ μὲν ἄρρην, σὺ δὲ θῆλυς,
σὺ δὲ φωνά, σὺ δὲ σιγά.

Ces exemples, qu'on pourrait aisément multiplier (1), ne laissent point de doute sur le caractère liturgique de la formule de C. H. V 10 (64. 8). Aussi bien toute la fin du V[e] traité n'est-elle qu'un hymne de louange à Dieu. Dès lors, puisque de telles formules

(1) En particulier chez Synésius qui est friand de ces formules avec anaphore, parallélisme ou antithèse. Ainsi encore, par exemple, I 278 ss. : tous les bienheureux te louent, οἱ περὶ κόσμον οἱ κατὰ κόσμον, οἱ ζωναῖοι οἵ τ'ἄζωνοι, 297 s. ψυχά τ'ἀκλινὴς καὶ κλινομένα.

antithétiques sont d'usage familier dans l'eulogie, on se gardera de trop presser le sens de l'expression « Toi qui es tout » dans le C. H. V. A propos de V 11 (65. 3) σὺ πᾶν τὸ γενόμενον — σὺ τὸ μὴ γενόμενον, Norden (1) cite Sénèque, *N. Q.*, I praef. 13 *quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum. sic demum magnitudo illi sua redditur qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet.* Dieu est le Tout qu'on voit et le Tout qu'on ne voit pas. Le Tout qu'on voit est le monde, cf. *N. Q.* II 45, 3 *vis illum vocare mundum, non falleris : ipse enim est hoc quod vides totum*, ce monde que Dieu maintient du dedans, comme Ame du Monde, et du dehors, comme Dieu démiurge, selon une équivoque qui est déjà dans le *Timée.* Le Tout qu'on ne voit pas ne peut guère être entendu ici comme l'essence et les puissances purement intelligibles d'un Dieu conçu selon le mode de Platon *Phédon-République* ou de Plotin : c'est donc le monde à venir, le τὸ μὴ γενόμενον, que Dieu produira. Dans la bouche de Sénèque, l'expression *si solus est omnia* paraît devoir être prise, très nettement, dans un sens stoïcien : Dieu est assimilé au monde. Mais cette formule « Un et Tout », si fréquente dans l'hermétisme (cf. *Asclep.* 20), est présente aussi chez Philon (cf. *L. A.* I 44), qui ne saurait identifier Dieu avec le monde, et, chose curieuse, elle se retrouve encore dans l'hymne déjà cité de Grégoire de Nazianze (Norden, p. 179) :

σοὶ ἕνι πάντα μένει (2), σὺ δ'ἀθρόα πάντα θεάζεις (3)
καὶ πάντων τέλος ἐσσί, καὶ εἷς καὶ πάντα καὶ οὐδείς,
οὐχ ἓν ἐών, οὐ πάντα· πανώνυμε, πῶς σε καλέσσω;

Maintenant, il est évident que, pour le platonicien et chrétien Grégoire de Naziance, Dieu n'est pas identique au monde. L'expression εἷς καὶ πάντα, à laquelle nous trouvons joint d'ailleurs l'opposé οὐχ ἕν, οὐ πάντα, sert donc chez Grégoire à rehausser la grandeur d'un Dieu dont, selon le mot de Sénèque déjà, on ne saurait rien concevoir de plus grand. Or il est fort possible que la formule ait ce même sens aussi dans le Ve traité hermétique.

Et c'est sans doute de la même manière qu'on interprétera enfin l'expression « Dieu qui est au dessus de tout nom », V 1 (60. 4) τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος = « du Dieu trop grand pour recevoir un

(1) *L. cit.*, p. 184, n. 1.
(2) Cf. Sénèque *opus suum intra tenet*, C. H. V 10 πάντα δὲ ἐν σοί.
(3) Ne faut-il pas corriger en θοάζεις? Dieu est premier moteur de toutes choses. Cela ferait contraste avec μένει et irait mieux avec la suite καὶ πάντων τέλος ἐσσί. Dieu est τέλος de l'univers, c'est-à-dire moteur en tant que cause finale.

nom », V 10 (64. 3) οὗτος ὁ θεὸς ὀνόματος κρείττων, peut-être aussi V 8 (63.15) μᾶλλον δὲ καὶ κρείττων ἐστίν, ὅσον (A : ὅση CM ὅσος D) κατὰ θεόν, ὀνόματος. En eux-mêmes, ces mots sont équivoques. Ils peuvent désigner l'Un suprême, dans la perspective du *Parménide* (cf. *infra*, pp. 84 ss.) et de Plotin et c'est ainsi apparemment que l'entend Lactance, *div. inst.* I 6, 4 (fr. 3 Scott = **3** N.-F.) : *Mercurius Trismegistus deum appellat dominum et patrem.... ipsius haec verba sunt* : ὁ δὲ θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται· ἔστι γὰρ ὁ ἀνώνυμος. Cependant, si le Dieu de Sénèque, c'est-à-dire le Dieu des Stoïciens, possède une *magnitudo qua nihil maius cogitari potest*, une grandeur inconcevable, il a donc aussi une grandeur innommable : ce qu'on ne peut concevoir ne peut s'énoncer (1). Il n'est pas improbable qu'au temps de l'hermétiste on ait déjà tiré cette conclusion; et, comme le C. H. V se meut plutôt dans la perspective du Dieu démiurge, c'est ce Dieu-là qu'on regardera ici comme « au dessus de tout nom », sans faire appel encore à la notion plus absconse du Dieu totalement ineffable parce qu'il est l'Un ou au delà de l'Un.

5. *Dieu est incompréhensible, indéfinissable, indicible.*

Nous avons éliminé, je crois, tout ce qui se rapporte exclusivement au Dieu cosmique et tout ce qui, étant donné le vague ou l'ambiguïté du contexte, peut se rapporter également au Dieu cosmique et au Dieu hypercosmique. Ce qui nous reste à voir ne concerne plus que ce dernier.

1) La première qualification que nous rencontrions ici est celle de ἀνουσίαστος, « sans substance » ou « sans essence » (II 5, p. 33. 3 ss.). L'auteur vient de dire que le lieu est un incorporel. L'incorporel par excellence étant le divin ou Dieu, on glisse ainsi de l'idée de lieu = incorporel à celle de l'incorporel = le divin ou Dieu. « Si donc l'incorporel est quelque chose de divin, il est substantiel; s'il est Dieu, il devient même sans substance » (ἐὰν μὲν οὖν ᾖ θεῖον, οὐσιῶδές ἐστιν· ἐὰν δὲ ᾖ θεός, ἀνουσίαστον γίνεται). ἀνουσίαστος est un

(1) Les deux idées sont liées, cf. *infra*, p. 76. Citons seulement, pour l'instant, Synes. II 227 πάτερ ἄγνωστε, πάτερ ἄρρητε, ἄγνωστε νόῳ, ἄρρητε λόγῳ, Greg. Naz. εἰς θεόν (p. 78 Norden) πῶς λόγος ὑμνήσει σε; σὺ γὰρ λόγῳ οὐδενὶ ῥητός· πῶς νοῦς ἀθρήσει σε; σὺ γὰρ νόῳ οὐδενὶ ληπτός; (C'est par erreur que Norden écrit πῶς λόγος ἀθρήσει σε). Noter que Lactance appelle Dieu ἀνώνυμος. Grégoire le nommait πανώνυμος. Et il s'agit bien du même Dieu chrétien, Pur Esprit infiniment au dessus de tout. D'où l'on voit que ces épithètes servent surtout à magnifier Dieu, sans qu'on en doive tirer des conclusions trop absolues sur les tendances métaphysiques (transcendantalisme ou panthéisme) de l'auteur.

hapax en ce sens (1), mais équivaut à l'ἀνούσιος des néoplatoniciens, toutefois avec un sens un peu différent. Chez les néoplatoniciens en effet, ἀνούσιος signifie « qui n'a point de substance, d'existence », cf. Proclus, *Inst. Theol.* 121 (106. 21 Dodds) ἔστι δὴ οὖν ἡ πρωτίστη δύναμις ἐν τοῖς θεοῖς ...οὔτε οὐσιώδης οὔτε πολλῷ πλέον ἀνούσιος, ἀλλὰ τῇ ὑπάρξει τῶν θεῶν συμφυὴς καὶ ὑπερούσιος = « les dieux sont doués de la puissance du tout premier rang..., une puissance qui n'est ni substantielle ni, bien moins encore, sans substance, mais connaturelle à l'être des dieux, c'est-à-dire suprasubstantielle »; Syrianus, *in met.*, p. 114. 27 Kroll : ce qui participe aux substances (intelligibles) n'est pas nécessairement une substance, mais de même que certaines choses participent aux indivisibles d'une manière divisée (ἀμερῶν μεριστῶς), aux intelligibles d'une manière non intelligible (νοερῶν ἀνοήτως), de même participent-elles aux substances d'une manière non substantielle (οὐσιῶν ἀνουσίως) (2). Or ce sens privatif est manifestement impossible en C. H. II 5, qui marque une gradation (γίνεται καί) : cela reviendrait à dire que Dieu n'existe pas. Si l'auteur a quelque suite dans les idées (ce qui n'est pas sûr, car tout ce morceau II 4-6, p. 33. 1 ss., est singulièrement incohérent), il entend marquer sans doute que Dieu n'a pas de substance définie, déterminée, qu'il est au delà de la substance, ἀνουσίαστος équivalant en somme à l'ὑπερούσιος de Proclus.

Telle est probablement aussi la signification de la réserve, qui paraît à plusieurs reprises, « si Dieu possède une substance (essence) », cf. VI 4 (75. 1) ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴ γε οὐσίαν ἔχει, XII 1 (174. 4) εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ (3). L'auteur ne peut mettre en doute

(1) Le mot ne reparaît, à ma connaissance, que dans un papyrus magique, *PGM.* IV 2441 : charme de Panchratès (sous Hadrien) qui amène de force (ἄγουσα) ἀσχέτους καὶ ἀνουσιάστους, « ceux qu'on ne peut tenir (ici une femme, cf. 2475 s., comme en *PGM.* VII 593 ἀγωγὴ ἀσχέτου, ailleurs un νεκυδαίμων, comme dans la Πίτυος ἀγωγή IV 2006 ss., cf. 2071 παραυτὰ ἄξει, καὶ ἐὰν ᾖ ἄσχετος, ἀνυπερθέτως, « sans délai ») et dont on ne possède aucune οὐσία », c'est-à-dire aucune substance qui leur ait appartenu et sur laquelle on puisse exercer une action magique, cf. VII 463 (philtre d'amour) : écris sur une lamelle d'étain tels caractères καὶ οὐσιάσας οἵᾳ δήποτε οὐσίᾳ.

(2) En Simplic. *in phys.*, I, p. 433. 18 Diels (il n'y a de mouvement possible que pour ce qui existe en un sujet : l'inégalité, le non-être, ou ce qui leur est participant, ne reçoivent pas le mouvement, mais bien τὴν ἀνίσωσιν καὶ οὐσίωσιν ἢ ἀνουσίωσιν), ἀνουσίωσις est une forme du même type que ἀνίσωσις (de ἀνά) = « passage à l'οὐσιότης », comme, pour ἀνίσωσις, « passage à l'ἰσότης ». Simplicius exprime la même idée d'abord par οὐσίωσις, puis par ἀνουσίωσις = « mais bien l'égalisation et la substantialisation ou le passage à la substantialité ». Corriger en ce sens L.S.J., s.v. ἀνουσίωσις.

(3) XVI 6 (234. 4) εἰ δέ τις ἔστι καὶ νοητὴ οὐσία est probablement différent = « puisqu'il existe d'autre part une substance intelligible ».

que Dieu possède substance, réalité : il se demande si l'être de Dieu est limité, comme sont limités dans leur essence l'homme, le cheval, etc.

Ceci nous amène donc à la notion du Dieu incompréhensible. Si Dieu déborde l'οὐσία, il est ἀκατάληπτος ou ἄληπτος. Selon S. Cyprien, *quod idola dii non sint* 6 (fr. 2 Scott = **2** N.-F. : v. 246 ap. J. C.), Hermès Trismégiste parle d'un Dieu unique comme Platon, un Dieu que, professe-t-il, on ne saurait ni comprendre ni évaluer *(eumque inconprehensibilem adque inaestimabilem confitetur)*. Dieu donc est ἀκατάληπτος. De fait, la littérature hermétique nous offre deux séries de textes qui expliquent que Dieu soit incompréhensible. Dans la première, que nous considérons ici, Dieu échappe à toute qualification limitative. Dans la seconde, que nous verrons plus loin (§ 6), Dieu est au dessus de toute qualification. En réalité, ces deux formules reviennent au même : mais il est bon de les distinguer pour la clarté de l'exposé.

Dieu, en tant qu'incorporel, échappe à toute prédication : C. H. XIII 6 (202. 15) : «Qu'y a-t-il donc qui soit vrai, ô Trismégiste? — Ce qui n'est pas pollué, mon enfant, ce qui n'a ni limite, ni couleur, ni figure, ce qui apparaît nu (1), ce qui est appréhendé (seulement) par soi-même, le Bien immuable, l'Incorporel » (τί οὖν ἀληθές ἐστιν... ; — Τὸ μὴ θολούμενον..., τὸ μὴ διοριζόμενον, τὸ ἀχρώματον, τὸ ἀσχημάτιστον, τὸ ἄτρεπτον, τὸ γυμνὸν [τὸ] φαῖνον, τὸ αὑτῷ καταληπτόν, τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν, τὸ ἀσώματον). Ce morceau a son exact parallèle dans l'Exc. II A **9** 1 ss. : ἡ γὰρ ἀλήθεια ...ἐστιν αὐτὸ τὸ ἄκρατον ἀγαθόν, τὸ μὴ ὑπὸ ὕλης θολούμενον μήτε ὑπὸ σώματος περιβαλλόμενον, γυμνὸν φανόν, ἄτρεπτον σεμνὸν ἀναλλοίωτον ἀγαθόν et II A **15** 1 ss. τί οὖν ἂν (s. e. εἴποι τις) εἶναι τὴν πρώτην ἀλήθειαν... ; — Ἕνα καὶ μόνον..., τὸν μὴ ἐξ ὕλης, τὸν μὴ ἐν σώματι, τὸν ἀχρώματον, τὸν ἀσχημάτιστον, τὸν ἄτρεπτον, τὸν μὴ ἀλλοιούμενον, τὸν ἀεὶ ὄντα (2).

L'idée que Dieu ne soit intelligible que pour lui seul reparaît dans l'*Asclepius* 34 (344. 22) : Dieu est toutes choses, tout vient de lui, tout dépend de sa volonté : et c'est là le Bien total (3), beau,

(1) τὸ γυμνὸν φαῖνον paraît meilleur en raison de Exc. II A **9** 3 τὸ... γυμνὸν φανόν et de Plat. *Polit.* 304 a 3 δείξει γυμνὸν καὶ μόνον ἐκεῖνον καθ' αὑτὸν τὸν ζητούμενον ὑφ' ὑμῶν, *Soph.* 237 d 2 μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν (*sc.* τὸ « τί »), ὥσπερ γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἁπάντων, ἀδύνατον.

(2) Voir encore Exc. VIII **2** 1 ss. εἶναι ἐν ἡμῖν τρία εἴδη ἀσωμάτων. καὶ τὸ μέν τι ἐστὶ νοητόν. τοῦτο μὲν οὖν ἀχρώματον, ἀσχημάτιστον, ἀσώματον, ἐξ αὐτῆς τῆς πρώτης καὶ νοητῆς οὐσίας (cf. C.H. XII 1, p. 174. 3).

(3) Ou, comme j'ai traduit éd. Budé, « et ce Tout (qu'est Dieu) est bon etc. ».

prévoyant (ou « sage »), qu'on ne peut imiter, qui n'est objet de perception et d'intellection que pour lui-même *(quod totum est bonum, decens et prudens, inimitabile et ipsi soli sensibile atque intelligibile)*. Cela revient à dire que Dieu est incompréhensible, comme il est dit dans un morceau tout inspiré du spiritualisme platonicien *(Phédon)*, C. H. X 5 (115. 9 ss.) : On ne peut voir le Bien avant d'être séparé du corps. « A cette heure, nous sommes encore sans forces pour cette vue, nous ne pouvons encore ouvrir les yeux de l'intellect et contempler la beauté de ce Bien, sa beauté impérissable, incompréhensible » (θεάσασθαι τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ ἐκείνου τὸ ἄφθαρτον, τὸ ἄληπτον).

2) On a vu plus haut que le Bien suprême est illimité, indéfini (τὸ μὴ διοριζόμενον XIII 6, 202. 15). Il est tel parce qu'il est, au propre, infini, ἀπεριόριστον, ἀπέραντον, C. H. XI 18 (154. 14 ss.) : Tous les êtres sont en Dieu, non comme en un lieu, mais comme en une faculté incorporelle de représentation (ἐν ἀσωμάτῳ φαντασίᾳ). Il faut concevoir Dieu comme une pensée qui embrasse (περιέχει) toutes choses et qui n'est elle-même circonscrite par rien (ἀπεριόριστον) parce qu'il n'est rien qui circonscrive l'incorporel (τοῦ ἀσωμάτου οὐδέν ἐστι περιοριστικόν). Cette idée de la Limite qui est elle-même illimitée a toute une histoire. Elle remonte au moins au *de Caelo* d'Aristote qui l'emploie tour à tour pour le mouvement circulaire du ciel et pour l'éternité de ce mouvement, éternité dont découle la divinité de l'être ainsi mû, le ciel. Je me borne à citer deux textes importants, dont le style particulièrement soigné se rapproche de la forme littéraire des hymnes à Dieu :

de Caelo B 1, 283 b 26 ss.

« Qu'ainsi donc le Ciel en son entier ni n'est venu à l'être ni n'est susceptible d'être détruit,... mais qu'il est unique et éternel, sans comporter de commencement ni de fin dans la durée totale de son âge, comprenant en revanche et embrassant en lui-même l'infinité du temps, il est permis d'en acquérir la conviction... Dès lors, il est bon qu'on se persuade de la vérité des antiques doctrines..., qu'il y a quelque chose d'immortel et de divin dans ces êtres doués sans doute de mouvement, mais d'un mouvement tel qu'il n'y a pour lui aucune limite, qui bien plutôt est lui-même la limite de tous les autres mouvements : car la limite est du nombre des choses qui contiennent, et ce mouvement précisément, étant parfait, contient les mouvements imparfaits qui comportent limite et arrêt, tandis que, ne connaissant lui-même nul commencement ni nulle fin, mais se poursuivant sans arrêt durant l'infinité du temps, il est, pour les autres mouvements, tantôt la cause qui les met en branle, tantôt le

réceptacle où ils trouvent leur repos » (ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι..., ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον,...ἔξεστι λαμβάνειν τὴν πίστιν.... διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους... ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τε καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρας αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρας· τό τε γὰρ πέρας τῶν περιεχόντων ἐστί, καὶ αὕτη τέλειος οὖσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, αὐτὴ μὲν οὐδεμίαν οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτήν, ἀλλ' ἄπαυστος οὖσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν).

de Caelo A 9, 279 a 22 ss. (1).

« De fait, c'est par une sorte d'inspiration divine que les Anciens ont prononcé ce mot *âge.* Car on a appelé âge d'un chacun le plein accomplissement qui embrasse tout le temps de chaque vie individuelle, au delà duquel il n'y a point de vie naturelle. Pour la même raison aussi le plein accomplissement < de la vie > du Ciel entier, c'est-à-dire l'accomplissement qui embrasse la totalité du temps et jusqu'à l'infinité, est un âge, ainsi dénommé de ce qu'il est toujours, un âge immortel et divin » (καὶ γὰρ τοῦτο τοὔνομα (*sc.* αἰών) θείως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων. τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι εἰληφῶς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος).

Cette idée du cercle sans commencement ni fin se retrouve, au sens littéral, en C. H. I 11 (10. 7) : Dieu met en branle le cercle du monde καὶ εἴασε στρέφεσθαι ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος· ἄρχεται γὰρ οὗ λήγει. Elle sert aussi, métaphoriquement, pour désigner Dieu ou le Bien, IV 8 (52. 11) ἀδιάβατον (inaccessible, cf. supra p. 61, n. 2) γὰρ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀπέραντον καὶ ἀτελές, αὐτὸ (*scripsi* : αὐτῷ vel ἑαυτῷ codd.) (2) δὲ καὶ ἄναρχον, ἡμῖν δὲ δοκοῦν ἀρχὴν ἔχειν τὴν γνῶσιν. Cet emploi métaphorique, dans le cas de Dieu, est fréquent chez les néoplatoniciens, notamment pour exprimer le

(1) Sur ce texte, cf. mon article *Le sens philosophique du mot* αἰών ap. *La Parola del Passato*, XI, 1949, pp. 172 ss.

(2) ἑαυτῷ (ou αὑτῷ dans le même sens, cf. Nock, éd. Budé, Intr., p. LIII, n. 3) ne peut faire pendant à ἡμῖν, comme l'entend Scott (II, p. 149), car ἡμῖν dépend de δοκοῦν. Il ne peut non plus équivaloir à ἁπλῶς ou signifier « in itself » (Scott, *ib.*); du moins n'avons-nous pas d'exemples d'un tel emploi. Enfin ἑαυτῷ ἄναρχον = « sans commencement pour lui-même » n'offre aucun sens. La correction αὐτό est plausible et donne le sens requis.

mouvement de procession à partir des principes et de retour aux principes : citons seulement Proclus, *Inst. Theol.* 33 (36. 11 Dodds) πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινος καὶ ἐπιστρέφον κυκλικὴν ἔχει τὴν ἐνέργειαν. εἰ γάρ, ἀφ'οὗ πρόεισιν, εἰς τοῦτο ἐπιστρέφει, συνάπτει τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος, *ib.* 146 (128. 22 Dodds) πασῶν τῶν θείων προόδων τὰ τέλη πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ὁμοιοῦται, κύκλον ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον σώζοντα διὰ τῆς πρὸς τὰς ἀρχὰς ἐπιστροφῆς.

Dieu comme limite qui embrasse toutes choses sans être elle-même embrassée par rien paraît peut-être au sens de Dieu-Tout, ou de Puissance universelle, chez Hermès *ap.* Cyrille d'Alexandrie, *c. Jul.* 549 c (fr. 26 Scott = **26** N.-F.) : μηδὲν οὖν περὶ ἐκείνου πώποτε τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου (dit plus haut τὸ αὐτὸ πάντα καὶ μόνον) ἀγαθοῦ ἐννοούμενος ἀδύνατον εἴπῃς· ἡ πᾶσα γὰρ δύναμις αὐτός ἐστι. μηδὲ ἔν τινι αὐτὸν διανοηθῇς εἶναι, μηδὲ πάλιν κατεκτός τινος (1). αὐτὸς γὰρ ἀπέραντος ὢν πάντων ἐστὶ πέρας καὶ ὑπὸ μηδενὸς ἐμπεριέχομενος πάντα ἐμπεριέχει. Néanmoins, dans le passage du C. H. XI 18 qui nous a servi de point de départ, l'être qui circonscrit toutes choses, étant lui-même incirconscrit, est l'Intellect divin (2), comme le prouvent les deux autres épithètes αὐτὸ δὲ πάντων καὶ ἀπεριόριστον καὶ ταχύτατον καὶ δυνατώτατον : car ce qui est plus puissant et plus rapide que tout, c'est la pensée, cf. la suite immédiate XI 19 (154. 19 ss.) : « Juges-en de la façon suivante, d'après toi-même. Commande à ton âme de se rendre dans l'Inde, et, plus rapide que ton ordre, elle y sera (καὶ ταχύτερόν σου τῆς κελεύσεως ἐκεῖ ἔσται)... Commande-lui même de s'envoler au ciel, elle n'aura pas besoin d'ailes : rien ne peut lui faire obstacle etc. » (οὐδὲ αὐτῇ οὐδὲν ἐμπόδιον). C'est là d'ailleurs un thème banal que nous avons déjà rencontré plusieurs fois (3). Peut-être est-ce aussi de cet Intellect divin qu'il s'agit dans l'extrait hermétique de Cyrille, *c. Jul.* 552 D (fr. 28 Scott = **28** N.-F.) (4) relatif au Logos du Dieu suprême, qui est qualifié de πρώτη δύναμις (après le Père), ἀγέννητος, ἀπέραντος : mais le sens de « sans commencement ni fin » convient aussi bien (5).

(1) Pour κατεκτός (adv.) et le génitif, cf. C.H. II 8 (35. 4) ἡ οὖν κίνησις τοῦ κόσμου ...οὐχ ὑπὸ τῶν κατεκτὸς τοῦ σώματος συμβαίνει γίνεσθαι.

(2) Cf. aussi C. H. II 12 (37. 4) : L'incorporel est Νοῦς... χωρητικὸς τῶν πάντων.

(3) Cf. t. II, pp. 87-89, 461, 610. Voir aussi *Ascl.* 6 (302. 12) *elementis. velocitate miscetur.*

(4) Sur ce texte, cf. mon article *La pyramide hermétique* ap. *Museum Helveticum*, VI, 1949, pp. 211 ss.

(5) En C.H. I 7 (9. 5) θεωρῶ... τὸ φῶς... κόσμον ἀπεριόριστον γεγενημένον, l'idée est sans doute d'un monde immense, dont on ne voit pas les limites, sans précision métaphysique, cf. I 4 (7. 16) ὁρῶ θέαν ἀόριστον.

3) Si Dieu est incompréhensible, infini et par suite indéfinissable, il est aussi ineffable. Nous avons déjà rencontré ce trait, à vrai dire dans des textes où l'on ne pouvait être sûr qu'il fût question du Dieu hypercosmique. Mais le doute n'est plus permis pour cette invocation du C. H. I 31 (19. 2) ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε, étant données les autres expressions qui tendent à exalter Dieu au dessus de tout (18. 8 ss., cf. *infra*). C'est de même au Dieu Tout Premier que se rapportent deux fragments hermétiques dans Lactance, *inst. div.* IV 7, 3 τοῦ μόνου κυρίου πάντων καὶ προεννοουμένου θεοῦ ὃν εἰπεῖν ὑπὲρ ἄνθρωπόν ἐστιν (fr. 12 Scott = **12** N.-F.), οὗ τὸ ὄνομα οὐ δύναται ἀνθρωπίνῳ στόματι λαληθῆναι (1) : car il s'agit là du Dieu Tout Premier, père du Logos démiurge. Aussi bien l'idée que le Premier Principe, étant inconcevable, soit ineffable est ancienne et remonte à Platon (cf. *infra*, ch. V, pp. 80 ss.). Je citerai seulement, pour l'instant, un passage très significatif de Clément d'Alexandrie, *Exc. ex Theodoto* 29 (2) : « Sigè, disent-ils, mère de tous les êtres émis par l'Abîme, pour autant qu'elle n'a pu s'exprimer sur l'Ineffable, a gardé le silence; pour autant qu'elle a compris, elle l'a nommé Incompréhensible », ἡ Σιγή, φασι, μήτηρ οὖσα πάντων τῶν προβληθέντων ὑπὸ τοῦ Βάθους, ὃ μὲν οὐκ ἔσχεν εἰπεῖν περὶ τοῦ 'Αρρήτου, σεσίγηκεν· ὃ δὲ κατέλαβεν, τοῦτο (*sc.* τὸ Ἄρρητον) ἀκατάληπτον προσηγόρευσεν.

Dieu est innommable et indicible. Mais on peut « l'appeler par son nom dans le silence », σιωπῇ φωνούμενε. Le thème du silence mystique est bien connu (3). Il revient ici-même I 30 (17. 17) ἡ σιωπή μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ et surtout X 5 (115. 12), dans la suite immédiate du passage sur la beauté incompréhensible (τὸ ἄληπτον) du Bien suprême (cf. *supra*, p. 73) : « Quand tu ne pourras plus rien en dire, c'est alors seulement que tu la verras (cette beauté). Car la connaissance qu'on en prend est divin silence, inhibition de tous nos sens » (τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν [cf. *Exc. ex. Theod.* ὃ μὲν οὐκ ἔσχεν εἰπεῖν περὶ τοῦ 'Αρρήτου]. ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θεία (4) σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων). En XIII 2 (200. 17), l'« homme nouveau », régénéré naît de la « sagesse intelligente dans le silence » (σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ),

(1) Cf. Exc. I **1** 1 : Concevoir Dieu est difficile, le « dire », impossible même si on peut le concevoir (φράσαι δὲ ἀδύνατον ᾧ καὶ νοῆσαι δυνατόν).
(2) Sur ce texte, cf. mon article dans *Vigiliae christianae*, III, 1949, pp. 196 ss.
(3) Cf. éd. Budé, p. 26, n. 76.
(4) Si l'on adopte la correction de Flussas καὶ θέα = « la connaisssance et la vue qu'on en prend ».

c'est-à-dire de la silencieuse contemplation où, loin de toutes les choses étrangères du monde (ἀπαλλοτριοῦσθαι, 200. 11), on atteint à la vraie sagesse, la vue de Dieu. Nous reviendrons, dans la IIe partie de ce livre, sur la connaissance de Dieu par la contemplation. Il importe seulement ici de marquer, une fois de plus (cf. *supra*, pp. 58 s., 62), le double mouvement de la gnose. Elle mène à un Dieu qu'on ne peut connaître par les moyens ordinaires, et qui pourtant est connu. Il n'a point de nom, il n'est susceptible d'aucune définition, il est ineffable : mais, si l'on se tient en silence, il illumine les yeux de l'âme et se révèle tel qu'il est.

6. *La voie de négation.*

Dire que Dieu déborde l'essence (ἀνουσίαστος) équivaut à dire qu'il est au delà, au-dessus de l'essence, et par suite au-dessus de tous les prédicats les plus excellents qu'on pourrait vouloir lui attribuer. Ce dernier trait, l' « au-dessus », est exprimé dans les textes hermétiques par l'invocation *Summe Exsuperantissime* de l'*Asclépius* 41 (353. 1) (1) et, mieux encore, par le mot typique ὑπεροχή qui paraît dans la litanie finale de C. H. I 31 (18. 8 ss.) : « Tu es Saint, toi qui es plus fort que toute puissance (ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος). Tu es Saint, toi qui dépasses toute suréminence (ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων). Tu es Saint, toi qui es au-dessus des louanges (ὁ κρείττων τῶν ἐπαίνων) » (2). Si haut, si éminent qu'on dise Dieu, il est encore au-dessus. Dès lors, nous aboutissons à la *notion de transcendance* et l'on ne saurait en souhaiter définition plus parfaite. Aussi bien, si ce terme ὑπεροχή n'est peut-être pas encore technique dans C. H. pour exprimer la transcendance, il le deviendra plus tard. Proclus déclare que la providence divine s'exerce sur toutes choses sans que ce soin provident relâche rien de la transcendance pure et unitive de Dieu, μήτε τῆς προνοίας χαλώσης τὴν ἄμικτον αὐτοῦ καὶ ενιαίαν ὑπεροχήν (*Inst. Theol.* 122, p. 108. 3 Dodds). Ou encore, la science divine est conditionnée, non par les objets qu'elle appréhende, mais par la transcendance absolue des dieux connaissants, κατὰ τὴν αὐτῶν ἐκείνων ἐξῃρημένην ὑπεροχήν (*ib.* 124, p. 110. 17). Ou encore, Dieu est créateur (père) en vertu de son unique et ineffable transcendance, κατὰ μίαν ἄρρητον ὑπεροχήν (*ib.* 151, p. 132. 29).

(1) Cf. CUMONT, *Arch. f. Rel. wiss.*, IX, 1906, pp. 323-336. Voir *Addenda*.
(2) Le P. Berol. 9794 a bien τῶν (ἐπαίνων), et non πάντων (Plasberg). De même l'amulette de Londres (cf. éd. Budé, p. 18, *Test.*) ὁ τῶν ἐγκωμίων κρείσσων. Pour l'expression, cf. C. H. V 10 (64. 3) οὗτος ὁ θεὸς ὀνόματος κρείττων.

Comment donc désigner un Dieu dont tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il est encore au-dessus de ce qu'on aura imaginé? Un seul moyen demeure : on dira qu'il n'est pas telle ou telle chose, mais le principe de cette chose. C'est la méthode de négation, jointe à l'affirmation de l'ἀρχή. On en trouve un bon exemple dans le C. H. II 12 et 13 (37. 2 ss.). L'auteur vient de définir l'Incorporel comme l'Intellect « qui tout entier se contient entièrement lui-même (νοῦς ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων), libre de tout corps, inerrant, impassible, intangible, immuable en sa propre stabilité, contenant tous les êtres (χωρητικὸς τῶν πάντων, cf. *supra*, p. 75) et les conservant tous dans l'être, et qui a pour rayons, si l'on peut dire (ὥσπερ), le Bien, la Vérité, l'archétype (1) du souffle, l'archétype de l'âme ». Le disciple demande : « Mais Dieu donc, qu'est-ce? ». Hermès répond : « C'est Celui qui n'est aucune de ces choses, mais qui est, pour elles, la cause de leur existence, pour tous et pour chacun de tous les êtres » (ὁ μηδὲ ἓν τούτων ὑπάρχων, ὢν δὲ καὶ τοῦ εἶναι τούτοις αἴτιος καὶ πᾶσι καὶ ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν ὄντων πάντων). Ce qu'il explicite ainsi plus loin (II 14, p. 37. 15) : « Dieu donc n'est pas intellect, mais cause que l'intellect existe, ni souffle, mais cause que le souffle existe, ni lumière, mais cause que la lumière existe » (ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ < νοῦν > εἶναι, οὐδὲ πνεῦμα, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα, οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι).

Tous les éléments de notre enquête ont été ainsi réunis. Il reste à nous demander quelle est la source première de cette notion de transcendance, et si l'hermétiste ne l'a pu trouver dans les enseignements platoniciens que transmettaient au IIe siècle les écoles philosophiques.

(1) Au sens philosophique, cet emploi de ἀρχέτυπον en C. H. II paraît un des plus anciens. Le mot mériterait une étude.

CHAPITRE V

LA TRANSCENDANCE DE L'UN-BIEN-BEAU CHEZ PLATON

Résumons nos positions d'après les données des *Hermetica*.

Le Dieu hypercosmique est invisible (pp. 61-62).

Il est incompréhensible (parce qu'infini), donc indéfinissable, donc indicible (pp. 70-77).

Il est au-dessus de l'οὐσία, absolument transcendant (πάσης ὑπεροχῆς μείζων) et ne se laisse atteindre que par la voie de négation (pp. 77-78).

Il veut pourtant être connu, et il l'est effectivement, dans le recueillement, le silence, par une intuition suprarationnelle (pp. 56-59 62, 77).

On peut, d'une manière plus technique, formuler ainsi ces quatre points :

1. Dieu est soustrait à la connaissance sensible.
2. Dieu est soustrait à la connaissance rationnelle, par définition de l'essence et dénomination.
3. Dieu n'est pas connaissable positivement : on ne peut dire que ce qu'il n'est pas.
4. Dieu est susceptible d'une connaissance mystique.

Quand il entend ces propositions, le lecteur familier de Platon se rappelle aussitôt quelques passages des Dialogues.

1. *Banquet*, 210 e 2-211 b 3 (1).

« Quand un homme aura été conduit ainsi vers les choses d'amour, qu'il aura contemplé degré par degré, dans la suite correcte, les beaux objets, arrivé enfin au terme de la science amoureuse il

(1) Cf. *Contemplation ... selon Platon*, pp. 228-231.

verra, tout soudain, une Beauté de nature merveilleuse — cela même, Socrate, à quoi tendaient tous nos efforts précédents.

1. D'abord elle est éternelle : elle ne devient ni ne périt, elle ne croît ni ne decroît.

2. Ensuite elle n'est pas belle en un point, en un autre laide; ni belle aujourd'hui, demain laide; ni belle sous tel rapport, sous tel autre laide; ni belle ici, ailleurs laide (1).

3. Davantage, cette Beauté

a) ne se montrera pas aux yeux de qui la voit, comme par exemple un visage, ou des mains, ou quoi que ce soit d'autre à quoi le corps ait part,

b) et il n'y aura d'elle ni définition ni science.

4. Enfin, elle n'est pas non plus quelque part (2) en un sujet différent d'elle, comme en quelque vivant ou de la terre ou du ciel, ou en quoi que ce soit d'autre, mais c'est elle-même qui est sujet par soi, toujours uni à soi-même, unique dans sa forme, éternel, et tout le reste n'est beau que par participation à cette Beauté-là ».

Deux traits, dans ce texte, doivent être surtout marqués. D'une part, la méthode de négation : « Le philosophe en est réduit à multiplier les négations. Les deux premières soustraient le Beau à tout changement, les quatre suivantes à toute relativité, les septième et huitième à toute représentation de l'imagination ou de l'intelligence, la dernière enfin à toute formalité accidentelle (3) ». D'autre part la négation capitale : de ce Principe tout premier il n'y a ni définition, ni par conséquent de science (οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη). D'où vient cela sinon, comme j'essayais de le montrer (4), que ce Premier n'est pas réduit à une οὐσία particulière? Il y a en effet, chez Platon, rapport intime entre ces trois choses : l'οὐσία, le λόγος (d'où l'ἐπιστήμη), l'ὄνομα. La définition est la détermination exacte d'une essence : *Phéd.* 78 c 9 αὐτὴ ἡ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι (*sc.* par la dialectique), *Rép.* VII 534 b 3 ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὐτῷ

(1) La suite ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν (exclu par Vögelin, Jahn-Usener, Schanz, Hug, Burnet, Bury, gardé par Robin) est sûrement un *ineptum glossema* (Bury). Qu'on traduise (Wolf, Rettig) « en sorte que par certains caractères elle serait belle, etc. », τισί se rapportant aux quatre traits indiqués (parties, temps, relation, bien), ou (Robin) « en tant que belle aux yeux de tels hommes, etc. », ὡς κτλ. étant une explication de ἔνθα, c'est là une addition inutile au sens et intolérable pour le rythme.

(2) Je prends που au sens local (de même Bury), en raison du parallèle dans le *Parménide*, cf. *infra*, pp. 84 et 85.

(3) *Contemplation*, p. 229.

(4) *Ib.*, p. 231, n. 1.

τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; *Phèdre* 245 e 4 ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται. De plus, il y a un rapport étroit entre la définition de l'essence de tout objet donné et le nom qu'on lui impose, en sorte que, interrogé sur le nom, on doit être capable de répondre par la définition et inversement. Sans être complet, je veux citer ici quelques textes plus importants (1).

Sophiste 218 c 1-5.

Il s'agit de définir le sophiste (ἐμφανίζοντι λόγῳ τί ποτ' ἔστι). « A cette heure en effet, toi et moi, dans notre enquête sur le sophiste, nous ne tenons en commun que le nom (τοὔνομα μόνον ἔχομεν), mais la fonction en raison de laquelle nous le nommons tel (τὸ δ'ἔργον ἐφ' ᾧ καλοῦμεν), peut-être bien chacun de nous la tient-il en son privé comme une notion personnelle. Or toujours, en toute enquête, mieux vaut s'entendre sur l'objet lui-même au moyen d'une définition (τὸ πρᾶγμα αὐτὸ διὰ λόγων) que sur le nom seul sans définition (τοὔνομα μόνον χωρὶς λόγου) ».

Ib. 221 a 8.

« A présent donc, toi et moi, eu égard à la pêche à la ligne, nous ne nous sommes pas entendus seulement sur le nom (οὐ μόνον τοὔνομα), mais nous avons saisi de manière adéquate la définition de la fonction elle-même (τὸν λόγον περὶ αὐτὸ τοὖργον εἰλήφαμεν ἱκανῶς) ».

Lois X 895 d 1-896 a 5 (2).

« Halte-là, au nom de Zeus! Ne serais-tu pas disposé à concevoir, touchant chaque objet, trois éléments? — Que veux-tu dire? — Premièrement, l'essence de cet objet, deuxièmement la définition de l'essence, troisièmement le nom (ἓν μὲν τὴν οὐσίαν, ἓν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἓν δὲ ὄνομα). Au surplus, touchant tout être qui

(1) *Théét.* 201 e-202 c touche aussi de quelque manière aux rapports du λόγος et de l'ὄνομα. Selon une certaine doctrine, les éléments (στοιχεῖα) des choses ne sont susceptible ni de définition ni de connaissance (ἄλογα καὶ ἄγνωστα). Seules les « syllabes », c'est-à-dire les composés, sont connaissables, exprimables, objets de jugement pour l'opinion vraie (τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστάς τε καὶ ῥητὰς καὶ ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς 202 b 6/8). Mais la discussion de ce texte nous entraînerait trop loin. On ne sait pas même à qui attribuer cette théorie de la connaissance. Il n'est pas sûr que ce soit celle d'Antisthène, cf. mon article *Antisthenica*, *Rev. Sc. Phil. Théol.*, XXI, 1932, p. 369. L. Robin (par lettre) proposait les Mégariques. En tout cas, ce n'est pas la doctrine de Platon.

(2) Voir aussi *Lois* XII 964 a 5 καὶ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο σκοπῶμεν τὸν εἰδότα ἱκανῶς περὶ ὡντινωνοῦν οἷς ἔστιν ὄνομα, ἔστιν δὲ αὖ καὶ λόγος, πότερον μόνον ἐπίστασθαι τοὔνομα χρεών, τὸν δὲ λόγον ἀγνοεῖν, ἢ τόν γε ὄντα τι... πάντα τὰ τοιαῦτα ἀγνοεῖν αἰσχρόν.

existe, il y deux sortes de questions. — Comment, deux sortes? — Tantôt chacun de nous, ayant proposé le nom seul réclame la définition, et tantôt, ayant proposé la définition seule, il demande, cette fois, le nom. N'est-ce pas quelque chose de pareil qu'à cette heure nous voulons dire? — Qu'est-ce là? — Il existe ici et là, en particulier dans le nombre, un divisible en deux moitiés : ce divisible, dans le cas du nombre, a pour nom « pair », et pour définition « nombre divisible en deux parties égales ». — Assurément — Voici ce que j'entends. N'est-ce donc pas la même réalité (οὐ ταὐτόν) que nous exprimons de ces deux façons, soit que, interrogés sur la définition, nous répondions par le nom, soit que, interrogés sur le nom, nous répondions par la définition, exprimant la même réalité (προσαγορεύοντες ταὐτὸν ὄν) et par le nom « pair » et par la définition « nombre divisible en deux moitiés »? — Absolument vrai. — Ce qui donc a nom « âme », quelle en est la définition? En avons-nous une autre que celle tout justement formulée, « le mouvement capable de se mouvoir lui-même »? — Veux-tu dire que « se mouvoir soi-même », c'est là précisément la définition de cette même essence (τὴν αὐτὴν οὐσίαν) que nous nommons tous du nom d' « âme » ? — C'est bien cela ».

Lettre VII 342 a 7-e 3.

« Chacun des êtres comporte trois éléments qu'il faut nécessairement tenir pour en acquérir la science; en quatrième vient la science elle-même; posons, en cinquième, l'objet en soi, en tant que connaissable et réellement existant. Soit donc premièrement le nom, deuxièmement la définition, troisièmement l'image, quatrièmement la science.

Si tu veux comprendre ce que je viens de dire, prends un exemple particulier et raisonne de même sur tous les cas. Il y a une chose qu'on dit « cercle », et qui a pour nom ce mot même « cercle » tout juste prononcé. Vient en second la définition, composée de noms et de verbes : « ce qui, des extrémités au centre, comporte partout distance égale », telle doit être la définition de ce qu'on nomme « rond, circonférence, cercle ». En troisième, il y a la chose qu'on dessine puis efface, ou qu'on fait au tour puis détruit : mais le cercle en soi, auquel se rapportent toutes ces images, ne subit rien de tout cela, puisqu'il est différent de ces images. En quatrième, il y a la science, l'intelligence, l'opinion vraie eu égard à l'objet : tout cet ensemble (*sc.* ἐπιστήμη, νοῦς, ἀληθὴς δόξα), on doit le poser comme une classe unique, qui ne réside ni dans les sons (= ὄνομα),

ni dans les figures corporelles (= εἴδωλον), mais dans les âmes, d'où l'on voit à l'évidence qu'il diffère et du cercle naturel (*sc.* réel) et des trois susdits (*sc.* cercle nommé, défini, représenté). De ces quatre éléments, c'est, en affinité et ressemblance, l'intelligence qui se rapproche le plus du cinquième (*sc.* le cercle réel), les autres s'en éloignent davantage.

Il en va de même eu égard à la figure, tant droite que circulaire, et à la couleur; au bon, au beau,au juste; à tout corps, produit par l'art ou la nature; au feu, à l'eau et toutes choses semblables; à tout vivant quel qu'il soit; aux modalités de l'âme en ses actions et passions (1). En effet, à moins de saisir de quelque manière les quatre premiers termes de la série, on n'obtiendra jamais science parfaite du cinquième ».

Il résulte de ces textes platoniciens que ce qui n'est ni circonscrit en une essence particulière, ni déterminé par un λόγος, ni susceptible d'un ὄνομα est du même coup ἄγνωστος : d'un tel objet il n'y a point science (οὐδέ τις ἐπιστήμη). Ce sont là notions scolaires (2), dont nous pouvons être sûrs qu'elles faisaient partie du bagage traditionnel de l'homme moyennement cultivé (le πεπαιδευμένος) à l'époque gréco-romaine. Cicéron dit en passant, comme choses qui vont de soi, *n. d.* II 5 : *quid enim est hoc illo evidentius? quod nisi cognitum conprehensumque animis haberemus*, etc. Ce qui est compris (défini) est par là même connu. Inversement, sous une forme plus technique et qui sent plus l'Ecole, le platonicien Numénius s'exprime ainsi au sujet de la matière (3) : « En sorte que cette proposition est parfaitement juste : Si la matière est sans limite, elle est sans détermination; si elle est sans détermination, elle est sans définition; si elle est sans définition, elle est inconnaissable » (ὥστε καλῶς ὁ λόγος εἴρηκε φάς, εἰ ἔστιν ἄπειρος ἡ ὕλη, ἀόριστον εἶναι αὐτήν· εἰ δὲ ἀόριστος, ἄλογος· εἰ δὲ ἄλογος, ἄγνωστος). Numénius parle ici de la matière, qui est « sans essence » à la lettre, et par suite ἄπειρος, etc. Mais la même chose peut s'appliquer à Dieu qui est ἀνουσίαστος par excès, en tant qu'il déborde toute οὐσία particulière, qui dès lors est ἄπειρος, et donc ἀόριστος, etc. Maintenant nul ne songe à donner un modèle oriental à Cicéron quand il établit, au positif, une alliance

(1) καὶ ζῴου σύμπαντος πέρι καὶ ἐν ψυχαῖς ἤθους [καὶ] περὶ ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα 342 d 7. καί secl. Wilamowitz, *Platon*, II, p. 294, n. 1. Le passage de la construction περί et gén. à la construction περί et acc. avec un sens tout semblable paraît, de fait, inadmissible.

(2) On notera le caractère tout scolaire, et même scolastique, des textes des *Lois* et de la *Lettre* VII.

(3) Fr. 13, p. 132. 18 Leemans.

entre *conprehensus* et *cognitus*. Pourquoi en chercher un pour Numénius quand il marque, au négatif, le lien entre l'ἄπειρον, l'ἀόριστον, l'ἄλογον et l'ἄγνωστον? C'est fermer les yeux à l'évidence : la forme même du propos montre qu'on a affaire ici à des enseignements d'école.

2. *Parménide* 141 e 7-142 a 7.

« Est-il possible que quoi que ce soit participe à l'être (οὐσία) autrement que par l'un de ces caractères? — C'est impossible. — L'Un donc ne participe d'aucune manière à l'être. — D'aucune, à ce qu'il semble. — L'Un donc n'existe d'aucune manière. — Non, apparemment. — Il n'existe donc même pas de manière à être un : car, du même coup, il serait existant et participant à l'être. Eh bien donc, à ce qu'il semble, l'Un ni n'est un ni n'existe, s'il faut en croire notre argumentation. — J'en ai peur, oui. — Maintenant, le non-existant, se peut-il que quelque chose lui appartienne, à lui non existant, ou en soit un attribut? — Comment serait-ce possible? — Il n'y a donc, pour l'Un, ni nom ni définition; il n'y a de lui ni science d'aucune sorte ni sensation ni opinion. — Apparemment non. — L'Un donc n'est ni nommé ni défini ni conjecturé ni connu, et il n'y a aucun être qui ait, de lui, sensation. — Aucun, à ce qu'il semble ».

Nous sommes ici au terme de la 1re hypothèse « Si l'Un est » (137 c 4 ss.). On a démontré que, si l'Un est, il est sans parties (137 c 4-d 4), donc sans commencement, milieu et fin (137 d 5-8), donc illimité (ἄπειρον) et sans figure (137 d 8-138 a 1), donc nulle part, puisqu'il ne peut être ni en un autre que soi ni en lui-même (138 a 1-b 7). L'Un n'est non plus ni immobile ni mû (138 b 8-139 b 4), ni identique à un autre ou à soi ni différent d'un autre ou de soi-même (139 b 5-e 6), ni semblable ni dissemblable ni à soi-même ni à un autre (139 e 7-140 b 5), ni égal ni inégal ni à soi-même ni à un autre (140 b 6-d 8). L'Un sera donc aussi exclu du temps, puisque les notions de plus vieux, plus jeune, du même âge, impliqueraient des rapports d'identité ou de différence niés par définition (140 e 1-141 e 7). On arrive ainsi à notre passage : « Se peut-il que quelque chose participe à l'οὐσία autrement que par l'un de ces caractères (κατὰ τούτων τι) qu'on vient de refuser successivement à l'Un? »

Dans cette suite progressive de négations, on notera deux points. D'une part, le mode d'argumentation adopté ici par Platon (εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεύειν 141 e 12) est exactement celui que nous

rencontrions naguère chez Numénius : « si l'Un est ceci, il est donc aussi cela » : cf. 137 d 5 οὐκοῦν εἰ μηδὲν ἔχει μέρος, οὔτ' ἂν ἀρχὴν... ἔχοι, 138 a 2 καὶ μὴν τοιοῦτόν γε ὂν (*sc.* εἰ τοιοῦτός γέ ἐστιν) οὐδαμῶς ἂν εἴη (répété 140 b 6 καὶ μὴν τοιοῦτόν γε ὂν οὔτε ἴσον... ἔσται), 141 e 4 εἰ ἄρα τὸ ἓν μηδαμῇ μηδενὸς μετέχει χρόνου, οὔτε ποτὲ γέγονεν κτλ. Il est manifeste que c'est là une forme de raisonnement déjà courante dans l'Académie et qui deviendra classique.

D'autre part, les exclusions ici prononcées à l'égard de l'Un reprennent en partie, mais en les renforçant, les exclusions prononcées à l'égard du Beau dans le *Banquet*.

Parménide.	*Banquet.*
ἄπειρον καὶ ἄνευ σχήματος 137 d 8/9	οὐδ' αὖ... οἷον προσῶπόν τι οὐδὲ χεῖρες 211 a 6
οὐδαμοῦ ἂν εἴη· οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ ἔσται 138 a 2/3	οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζῴῳ κτλ. 211 a 8, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν 211 a 4,
οὔτε ποτὲ γέγονεν... οὔτε νῦν γέγονεν... οὔτ' ἔπειτα γενήσεται 141 e 4/7.	οὐδὲ τότε μέν, τότε δὲ οὔ 211 a 3, ἀεὶ ὄν,... οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον 211 a 1.

Ces ressemblances ne rendent que plus frappante celle qui existe entre les deux formules relatives à l'impossibilité de connaître l'objet, l'Un ou le Beau :

Parménide.	*Banquet.*
οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα... οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται 142 a 3-6.	οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη 211 a 7.

Comme on le voit, le *Parménide* renforce les négations du *Banquet*, et cela de deux manières. Tout d'abord il explicite l'idée οὐδέ τις ἐπιστήμη en montrant qu'aucune forme de connaissance n'est possible : ni la science proprement dite (par démonstration), ni la connaissance conjecturale (δόξα), ni la connaissance sensible (αἴσθησις). En second lieu, joint aux propositions qui précèdent immédiatement (depuis 141 e 7), ce passage nous donne la suite logique que nous décrivions plus haut (p. 80) : οὐσία — λόγος — ὄνομα. L'Un,

n'ayant ni l'existence (οὔτε ἔστιν) ni l'essence (οὔτε ἕν ἐστιν 141 e 12), donc aucune forme d'οὐσία, n'est non plus susceptible ni de définition (λόγος) ni de dénomination (ὄνομα). Il échappe dès lors à toute espèce de connaissance (οὐδὲ γιγνώσκεται).

3. *Lettre* VII 341 b7-d 2 (1).

« Il y a pourtant une chose que je puis déclarer en ce qui regarde tous ceux qui ont écrit ou écriront en prétendant savoir l'objet de mon effort — qu'ils l'aient entendu de moi, ou d'autres, ou trouvé par eux-mêmes —, c'est qu'il leur est impossible, à mon humble avis, d'y entendre rien. De moi en tout cas il n'y a sur la matière aucun écrit, et il n'est pas à prévoir qu'il y en ait jamais. Elle ne se laisse pas exprimer par des mots (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν), comme d'autres connaissances; c'est seulement après un commerce prolongé voué à l'objet, une véritable vie commune, que subitement — comme au jaillissement de la flamme une clarté s'allume — il apparaît dans l'âme et va désormais s'y nourrir tout seul » (ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει 340 c 6-d 2).

Ib. 342 e 3-344 c 1.

Je résume l'essentiel de ce long passage qui suit immédiatement le texte cité plus haut (pp. 82-83). Après avoir décrit les quatre facteurs de connaissance, Platon en montre la débilité. Selon l'expression de M. Mazon (2), « la science elle-même, bien qu'elle utilise tous les moyens humains d'expression, n'arrive pas à saisir et à exprimer la réalité, qui demeure ainsi hors de toutes nos discussions et de toutes nos doctrines ». En effet les trois premiers facteurs (ὄνομα, λόγος, εἴδωλον) sont également déficients en ce qu'ils expriment aussi bien les accidents de l'objet que son être, et n'ont donc que valeur relative quant à cet être réel : dès lors, il serait vain de vouloir confier l'objet conçu (τὰ νενοημένα) au véhicule des mots, surtout si ces mots sont figés dans l'écriture (342 e 3-343 a 4). Mais voici d'autres difficultés (τοῦτο δὲ πάλιν αὖ) propres à chacun de ces facteurs. D'abord à l'εἴδωλον : tout cercle dessiné dans les exercices pratiques de géométrie (ἐν ταῖς πράξεσι 343 a 5) ou tourné au tour est plein de l'opposé au cinquième terme (*sc.* l'opposé au cercle

(1) J'emprunte, pour ce passage, la belle traduction de P. Mazon, *Sur une lettre de Platon (Lecture faite à la scéance publique annuelle du* 21 *nov.* 1930, *Ac. d. Inscr. et B. L.*, 1930), p. 3.
(2) *L. cit.*, pp. 10-11.

réel), puisqu'il est entièrement en contact avec la droite (1); en revanche le cercle en soi ne contient absolument rien de la nature opposée à la sienne, c'est-à-dire de la droite (343 a 4-9). Puis à l'ὄνομα : le nom n'a rien de fixe, on peut appeler « droit » ce qu'on nomme aujourd'hui « rond » sans rien changer à la nature du cercle en soi (343 a 9-b 4). Enfin au λόγος : composée de noms et de verbes, la définition a aussi peu de fixité que ses composants (343 b 4-6). Platon répète alors la principale cause d'incertitude dans les trois premiers facteurs joints à l'ἐπιστήμη elle-même. Ce que l'âme cherche avant tout, ce n'est pas telle qualité accidentelle de l'objet (τὸ ποιόν τι), mais son être vrai (τὸ ὄν). Or, ce que propose à l'âme chacun des quatre facteurs de connaissance, c'est la qualité et une qualité toujours aisément réfutable par l'expérience sensible (343 b 6-c 6). Que conclure de ces difficultés? S'il ne s'agit que de discussions superficielles où l'on ne cherche pas le vrai, mais se contente de la première image venue, le mal n'est pas grand (343 c 6-d 2). Mais s'il s'agit de répondre sur le cinquième élément, l'être même de l'objet, aucun des quatre facteurs n'est capable de montrer le vrai. N'importe quel contradicteur, s'il est habile, remporte l'avantage, et le philosophe, qui tâche à exposer sa pensée au moyen d'exposés oraux ou d'écrits ou au cours d'une dispute en règle, paraît ne rien savoir de ce qu'il veut dire, « parce que ceux qui l'écoutent ignorent que c'est seulement l'un des quatre facteurs qui a été réfuté, mais non pas l'âme de celui qui a parlé ou écrit » (343 d 2-9). Cependant, si et le sujet et l'objet sont de bonne qualité, à force de passer d'un palier à l'autre sur l'échelle de la connaissance, on arrive péniblement à créer la science (μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν 343 e 2, cf. μόγις... ἐξέλαμψε φρόνησις 344 b 4). C'est là un effort qui exige un long commerce avec l'objet (littéralement « un long frottement », μετὰ τριβῆς πάσης, 344 b 3, cf. τριβόμενα b 4 et *supra* ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης... καὶ τοῦ συζῆν 341 c 6) et beaucoup de temps. « Quand on a frotté l'un contre l'autre chacun des facteurs, noms, définitions, images et sensations, quand on les a éprouvés dans des discussions bienveillantes sans mettre nulle envie

(1) τοῦ γὰρ εὐθέος ἐφάπτεται πάντῃ 343 a 7. Platon ne veut pas dire qu'il est partout tangent à une droite, ou susceptible de tangence à une droite, car cette propriété revient aussi bien au cercle en soi. Mais il fait allusion à la théorie de Protagoras contre les géomètres (fr. 7 Diels-Kranz), et apparemment il l'adopte ici eu égard au cercle concret. Selon Protagoras, il n'y a pas de cercle pur ni de droite pure; le cercle concret confine à la droite concrète, il est tangent non pas κατὰ στιγμήν, mais κατὰ μῆκος, et il finit par coïncider avec elle.

dans les questions et les réponses, il s'est fait soudain, à grand peine, un trait de lumière (1), on conçoit et comprend l'objet étudié, si du moins l'on a tendu ses forces (2) autant qu'il est possible à l'homme » (344 b 4-c 1).

Tel est le dernier mot du vieux Platon. Il a soixante-quinze ans (3). Il mourra cinq ans plus tard, laissant les *Lois* inachevées. Mais il est clair qu'il travaille déjà à ce long ouvrage, et il est presque certain que tout le reste de son œuvre a été publié. C'est donc bien, comme on l'a observé (4), sur tout l'ensemble de sa carrière littéraire que Platon porte ce jugement : « Je n'ai jamais rien écrit sur ce qui est l'objet de mon effort ». Or ou ces mots ne veulent rien dire ou ils sont le fait d'un contemplatif. Ils ne veulent rien dire si le but qu'a visé Platon dans toute la suite de ses écrits a été simplement de construire un système de concepts, ou, si l'on veut, un système d'Idées transcendantes susceptibles d'être traduites en concepts. Car le concept est essentiellement ῥητός, propre à être nommé et défini. Davantage, le concept ne commence à revêtir valeur philosophique qu'à partir du moment où il est défini, où il est une « idée claire et distincte », qui souffre qu'on la joigne à d'autres concepts, en sorte que de l'ordre de ces concepts résulte, en fin de compte, un système cohérent. Du *Phédon* aux *Lois*, Platon disciple de Socrate et à son tour professeur, n'a pas varié sur ces principes de logique élémentaire. On ne tient l'οὐσία d'une chose que si l'on en tient le λόγος, à quoi correspond un ὄνομα déterminé. Et l'on n'a la science (ἐπιστήμη) d'une chose que dans la mesure où ce λόγος compose, avec d'autres λόγοι, un ordre. Si c'est à cet ordre que Platon fait allusion quand il dit que rien de cela n'est exprimable (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν) et qu'il n'a rien écrit à ce sujet et n'écrira rien (οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται 341 c 4/6), il se moque. Mais une telle ironie est aussi loin que possible du ton général de la VII[e] lettre. D'où il faut évidemment

(1) μόγις se rapporte mieux à ἐξέλαμψε, cf. μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν 343 e 2, μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα *Phèdre* 248 a 4, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι *Rép.* VII 517 b 9. L'idée de soudaineté est impliquée dans l'aoriste ἐξέλαμψε, cf. ἐξαίφνης ...ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον *Ep.* VII 341 d 1, ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν ... καλόν *Banq.* 210 e 5.

(2) συντείνοντι Eva Sachs (*ap.* Wilamowitz, *Platon*, II, p. 295, n. 2) : συντείνων codd. συντεινόντων Egermann, Novotny.

(3) La VII[e] lettre a dû être rédigée en 353 ou 352.

(4) P. Mazon, *l. c.*, p. 11.

conclure que Platon songe à autre chose. C'est à une fin plus haute que tendait l'effort du sage (περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω 341 c 2).

Comme j'essayais de le marquer jadis (1), l'Idée platonicienne n'a point de sens et les Dialogues, en certaines parties du moins, ne se peuvent comprendre (2), si l'on refuse d'admettre, au sommet des Idées, un Principe surintelligible, cela précisément dont Platon dit, dans la *République* (VI 509 b 8), que ce n'est pas une essence, mais quelque chose au delà encore de l'essence, transcendant en majesté et en puissance (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Il le nomme tantôt Beau, tantôt Bien, tantôt Un, tantôt « l'objet de son effort ». On notera la progression entre les trois premières dénominations et la dernière, celle de la VII[e] Lettre. Les trois premières étaient un pis-aller, parce qu'après tout il fallait bien, de quelque manière, donner un nom à cet ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, et que l'objet de l'enquête, dans le *Banquet*, la *République*, le *Philèbe* (3), recommandait chaque fois le nom adopté. Mais, à la fin de sa vie, Platon renonce. Il n'y a pas de nom pour l'Inexprimable. C'est simplement « l'objet de mon effort », περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω. Répétons-le, ces formules sont pur verbiage, ou inopportune ironie, si l'on n'admet pas, chez Platon, un effort vers l'intuition mystique de l'Etre même. Et cet effort, dans ses derniers jours, l'occupe si totalement qu'il lui semble pouvoir affirmer qu'il n'a jamais rien écrit, parce qu'en vérité l'objet dernier est indicible; il ne souffre aucun attribut; on ne peut déclarer que ce qu'il n'est pas *(Banquet, Parménide)*, ou bien marquer seulement qu'il est encore au delà *(République)*.

« Je n'ai jamais rien écrit sur ce qui est l'objet de mon effort ». Ce mot du θεωρητικός Platon évoque un autre mot, d'un autre grand contemplatif. Le rapprochement est émouvant. Saint Thomas d'Aquin avait passé sa vie à écrire sur Dieu. L'être de Dieu, les attributs de Dieu, l'activité de Dieu : tel avait été l'objet constant de ses méditations. Il avait étudié cet objet par les moyens de la raison. Tout ce que peut trouver sur ce point la raison bien conduite, soutenue par la prière dans le recueillement, ce sage l'avait exprimé. D'où vient que l'Église l'a reconnu pour le Théologien par excellence. Or, vers la fin de sa vie, il eut une extase. Je laisse ici

(1) *Contemplation*, pp. 219 ss.

(2) Si le Beau du *Banquet* n'est que le beau définissable, susceptible de λόγος, quel sens donner à ces mots (210 a 4) ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ, et, d'une façon générale, à tout le lyrisme du discours de Diotime?

(3) Et naturellement le *Parménide*, si celui-ci est plus qu'un exercice dialectique.

la plume à Guillaume de Tocco, son biographe, qui se réfère au compagnon lui-même de Thomas, le frère Raynald de Piperno (1).

Saint Thomas, alors professeur à Naples, était allé voir sa sœur veuve, qui résidait en son château de San-Severino, près de Salerne (2). Il y subit une extase qui dura si longtemps que sa sœur, inquiète, interroge frère Raynald. *Qui dixit ei : « Frequenter Magister in spiritu rapitur cum aliqua contemplatur : sed nunquam tanto tempore, sicut nunc, vidi ipsum sic a sensibus alienum ». Unde post aliquam horam ivit socius ad Magistrum, et trahens ipsum per cappam fortiter, quasi a somno contemplationis ipsum ultimo excitavit. Qui suspirans dixit : « Raynalde fili, tibi in secreto revelo prohibens, ne in vita mea alicui audeas revelare. Venit finis scripturae meae, quia talia sunt mihi revelata, quod ea quae scripsi et docui modica mihi videntur, et ex hoc spero in Deo, quod sicut dotrinae meae sic cito finis erit et vitae* (*Vita*, c. 47, p. 120 Pr.). Un peu plus tard (janvier 1274), Thomas s'étant mis en route pour le concile de Lyon, tombe gravement malade. Sentant venir la fin, il s'arrête à l'abbaye de Fossanova. Raynald en conçoit du chagrin, *quia sperabat ipsum in Lugdunensi Consilio, quo tendebat, assumi ad magnam aliquam dignitatem.* Saint Thomas le console en ces termes : *Noli, fili, de hac causa turbari, quia hoc a Deo inter alia mea desideria petii, et Deo gratias referens impetravi, ut me indignum in hoc gradu humilitatis de hac vita susciperet, a quo nullius auctoritatis dignitas me mutaret. Et quamquam potuissem amplius proficere in scientia et prodesse aliis in doctrina, ex revelatione mihi facta tunc complacuit Deo mihi imponere docendi silentium, cum, sicut nosti, placuit superioris scientiae revelare secretum* (*Vita*, c. 63, p. 137 Pr.).

Que l'on compare les deux propos. « De moi, en tout cas, il n'y a

(1) Sur la valeur de la *Vita* de Guillaume de Tocco, cf. P. MANDONNET, *Mélanges Thomistes*, 1923, p. 8. Cette *Vie* fut rédigée à l'occasion du procès de canonisation (1323), pour lequel Guillaume avait été nommé commissaire en 1317, quarante-trois ans après la mort de S. Thomas (1274). Guillaume n'est pas témoin oculaire, mais sa source est Raynald, qui le fut : « A la mort de Raynald de Piperno, le fidèle compagnon de Thomas d'Aquin, un autre religieux Jean del Giudice, qui avait entendu la confession de Raynald mourant, avait reçu de sa bouche des confidences importantes. Barthélemy de Capoue qui avait connu Thomas d'Aquin à Naples..., ayant rencontré del Giudice à Anagni et en ayant appris les faits relatifs à Thomas d'Aquin, s'empressa de les porter à la connaissance de Guillaume de Tocco », Mandonnet, *l. c.*, pp. 11-12, qui cite *Processus* (*Acta Sanct.*, t. I martii, Antverpiæ, 1688, pp. 686 ss.), n° 79 : *idem Fr. Ioannes de Iudice haec omnia revelavit dicto testi* (Barthélemy), *...et dictus testis haec revelavit et dixit, quam cito potuit, Fr. Guilhelmo de Tocco* etc. Je cite Guillaume d'après l'édition de D. PRÜMMER, *Fontes Vitæ S. Th. Aquin.* II *Vita S. Th. Aq. auctore Guillelmo de Tocco*, S. Maximin, 1924.

(2) L'événement semble s'être passé à la fin de 1273.

sur la matière aucun écrit, et il n'est pas à prévoir qu'il y en ait jamais. Elle ne se laisse pas exprimer par des mots » : ainsi Platon. Et Thomas : *venit finis scripturae meae, quia talia sunt mihi revelata, quod ea quae scripsi et docui modica mihi videntur.* L'un et l'autre, toute leur vie, ont été professeurs. Et ils n'ont cessé d'exprimer leur pensée, par la parole ou l'écrit. Mais l'un dit qu'il n'a rien écrit. Et l'autre que tout ce qu'il a écrit est de peu de prix. C'est qu'ils ont vu tous deux, chacun à sa manière, que ce qu'ils voulaient dire est ineffable. Dieu est ἄρρητος, ἄλογος, ἄγνωστος (1).

(1) Noter l'alliance ἄλογα καὶ ἄγνωστα chez Platon, *Théét.* 202 b 6, l'alliance γνωστός τε καὶ ῥητός, *ib.*, 202 b 7.

CHAPITRE VI

LA DOCTRINE PLATONICIENNE DE LA TRANSCENDANCE DIVINE AU IIe SIÈCLE

Nous croyons avoir prouvé qu'il existe chez Platon une doctrine de la transcendance du Premier Principe ineffable. Il reste à montrer que cette doctrine n'était pas ignorée au IIe siècle de notre ère. Elle pouvait être connue de deux façons : soit par la lecture des œuvres mêmes de Platon ou du moins d'anthologies de ces œuvres, soit par les enseignements de l'Ecole platonicienne de ce temps.

Voyons d'abord le premier point (1). Sans doute Platon n'était-il lu que dans les milieux cultivés. Origène le déclare de manière explicite, *c. Celse*, VI 2 (II, 71. 16 K.) : « En tout cas on peut voir que Platon n'est dans les mains que de ceux qui passent pour être amis des bonnes lettres (τῶν δοκούντων εἶναι φιλολόγων μόνον), tandis qu'Epictète fait aussi bien merveille chez les premiers venus pourvu qu'ils aient quelque inclination à tirer avantage de la philosophie, car ils se rendent compte que ses écrits les rendent meilleurs ». Plus loin, VI 7 (II, 76. 32 K), pour réfuter la thèse de Celse que les doctrines des disciples de Jésus sont du platonisme mal compris (οὐχ, ὡς οἴεται Κέλσος, παρακούσαντες τοῦ Πλάτωνος τοιαῦτ' εἰρήκασι), Origène observe : « Voyons, n'est-il pas d'emblée invraisemblable de dire que Paul le fabricant de tentes, Pierre le pêcheur, Jean qui avait à peine quitté les filets de son père, aient tiré leurs doctrines sur Dieu d'une fausse interprétation des *Lettres* (2) de Platon ? » Sous cette réserve, il est aisé de constater que le *Banquet*, le *Parménide* et les *Lettres* avaient des lecteurs au IIe siècle.

Quatre faits le prouvent pour le *Banquet*. Le goût de l'érotique tel le que l'entendait le monde gréco-romain (3). La vogue du *sympo-*

(1) Ce ne sont ici que quelques indications. Le sujet mériterait une étude. Pour la lecture des Anthologies, cf. le cas d'Athénagore (sur quoi, v. *Rev. Et. Gr.* LVI 1943, pp. 369 ss.), celui d'Arnobe (sur quoi, v. *Vig. Chr.*, VI, 1952, pp. 209-216).

(2) Il s'agit de la Lettre VII, cf. *infra*, p. 94.

(3) Cf. Max. Tyr. XXIII-XXVII (Dübner), Plutarque 'Ερωτικός. L'amour « socratique » est d'ailleurs condamné, dans les mêmes termes, et par Albinus, *Did.* 33, p. 187. 18 ss. H., et par Apulée, *de Plat.* II 14, p. 117. 3 ss. Th.

sion comme genre littéraire : ce genre, dont à coup sûr le *Banquet* platonicien fournit le modèle, paraît alors approprié non seulement lorsqu'on veut traiter le thème de l'amour ou quelque sujet connexe (virginité : Méthode d'Olympe), mais encore pour aborder quelque question que ce soit, morale et politique (Plutarque), sujet de pure érudition (Athénée, Aulu Gelle). La diffusion de la doctrine des démons, qui a dans le *Banquet* son point de départ : bornons-nous à nommer Maxime de Tyr XIV-XV Dü. (τί τὸ δαιμόνιον Σωκράτους) et Apulée, *de genio Socratis* où le *Banquet* est explicitement cité (14. 4 Th. *ut Plato in Symposio autumat*, 11. 10 *ut idem Plato ait*) (1). Enfin le grand renom de Socrate, non seulement dans les cercles platoniciens (2), mais auprès des Stoïciens de Rome (3), induisait à mieux connaître les mœurs de ce sage : or le *Banquet* donnait sur ce point des détails piquants qu'on se plaisait à relire (4).

Le *Parménide*, comme il se comprend, était lu surtout dans l'Ecole, et le *Didaskalikos* d'Albinus nous montre qu'on y voyait principalement, au IIe siècle, un exercice dialectique. En effet, c'est dans le chapitre relatif à la logique de Platon (*Did.* 6) qu'Albinus nomme ou utilise ce dialogue, au moins six fois : à propos des figures du syllogisme — syllogisme catégorique de la 2e figure (*Parm.* 137 d 9-138 a 1 = *Did.* 6, p. 158. 36 ss.) et de la 3e figure (*Did.*, p. 159. 2-4) (5) —, à propos du syllogisme hypothétique (*Parm.* 137 d 5-e 1 = *Did.*, p. 159. 6-9; *Parm.* 137 e 1-138 a 1 = *Did.* p. 159. 9-14), du syllogisme mixte (*Parm.* 145 a 1-b 5 = *Did.*, p. 159. 18-21), et des dix catégories (*Did.*, p. 159. 33 ss.).

Quant aux *Lettres*, nous avons sur ce point deux témoignages au IIe siècle, celui d'Albinus et celui de Celse. Au ch. 4 du *Prologue* ou *Introduction*, Albinus se demande par où commencer la lecture des Dialogues et là-dessus nous fait connaître les opinions de son temps (6) : « On diverge d'opinion à ce sujet. Les uns commencent par les *Lettres*, d'autres par le *Théagès* (7). D'autres enfin, divisant

(1) Voir aussi *de Plat.* I 12, p. 96. 13 Th. *daemonas vero* etc.
(2) V. gr. MAX. TYR. IX Dü. (εἰ καλῶς ἐποίησε Σωκράτης μὴ ἀπολογησάμενος).
(3) Voir les index de Schenkl à Epictète et Marc Aurèle.
(4) V. gr. EPICT. II 18, 22; IV 11, 19.
(5) Ce syllogisme, tel que le présente Albinus (τὸ μετέχον σχήματος ποιόν ἐστι, τὸ μετέχον σχήματος πεπεράτωται, τὸ ἄρα ποιὸν πεπεράτωται) n'a pas son correspondant exact dans le *Parménide* : l'argument le plus voisin est *Parm.* 144 e 9 καὶ μὴν ὅτι γε ὅλου τὰ μόρια μόρια, πεπερασμένον ἂν εἴη κατὰ τὸ ὅλον τὸ ἕν.
(6) P. 141. 9 H. Meilleur texte du Πρόλογος dans FREUDENTHAL, *Hell. Stud.*, pp. 322-326.
(7) Qui venait en tête de la série des dialogues « logiques ». Or c'est par la logique que devait commencer l'étude de la philosophie.

les dialogues en tétralogies, mettent au premier rang la tétralogie qui comprend l'*Euthyphron*, l'*Apologie*, le *Criton*, le *Phédon*... : tel est l'avis de Derkyllidès et de Thrasyllos (Ier s. ap. J.-C.) ». Il y avait donc, au temps d'Albinus, des platoniciens qui recommandaient de lire d'abord les *Lettres*, évidemment pour mettre le lecteur en contact, dès le début, avec la personne de Platon lui-même. On notera que cette opinion est mentionnée en premier : sans presser cet argument, il est possible qu'Albinus veuille marquer par là que le choix des *Lettres* comme initiation à Platon était alors de doctrine courante. L'autre témoignage, de Celse, est plus significatif encore puisqu'il porte précisément sur la VIIe lettre. Dans son *Discours Vrai* contre les chrétiens (1), Celse la cite au moins cinq fois : Orig., *c. Celse*, VI 3 (p. 41. 7 Gl.) = *Ep.* VII 341 c 6-d 2; VI 6 (p. 41. 10) = 341 d 5-8; VI 7 (p. 41. 15) = 344 b 6-8; VI 8 (p. 41. 17) = 341 e 2-342 a 1; VI 9 (p. 41. 25) = 342 a 1-b 3.

A ces témoignages sur la lecture des Dialogues mêmes, il faudrait ajouter les citations d'Anthologies platoniciennes. L'existence de tels florilèges est certaine (2). C'est à de tels recueils qu'a dû être emprunté le mot fameux du *Timée* 28 c 3 (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν) qui est cité couramment dans l'apologétique chrétienne (3). Chez les profanes, on le rencontre dans Celse *ap.* Orig. VII 42 (p. 59. 9 Gl.), dans Apulée, *de Plat.* I 5 (p. 87. 1 Th.), dans une imitation hermétique qui a été elle-même souvent reproduite, Hermès *ap.* Stob. II 1, 26 (Exc. I, **1** 1) θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπόν, φράσαι δὲ ἀδύνατον ᾧ καὶ νοῆσαι δυνατόν (4).

Comme je le marquais plus haut (p. 92), nous avons d'ailleurs, sur la doctrine platonicienne du Dieu ineffable, les enseignements des platoniciens du IIe siècle, Albinus, Apulée, Maximus de Tyr, Celse, Numénius, auquel je joindrai les *Oracles Chaldaïques* qui présentent, avec Numénius, de grandes ressemblances (5). J'aurais pu me borner à citer, de ces auteurs, ce qui regarde simplement la notion du Dieu ἄρρητος. Mais il se trouve que, comme dans l'hermétisme, leur théologie est confuse parce que divers courants s'y mêlent. Il se trouve aussi que nul ouvrage, à ma connaissance, n'étudie complètement la doctrine de l'être divin et de ses attributs

(1) Je cite Celse d'après l'édition commode de O. Gloeckner (*Kleine Texte* 151), Bonn, 1924.
(2) Cf. ma note sur Athénagore (*supra*, p. 92, n. 1), *l. c.* p. 369 et n. 2.
(3) V. gr. Athénagore, ch. 6, p. 124. 23 Geffcken.
(4) On trouvera, à l'App. I (infra, pp. 270 ss.), le commentaire de Proclus sur ce passage du *Timée*.
(5) Cf. t. III, pp. 52 ss.

chez les platoniciens de ce temps (1). Il m'a donc semblé utile de traduire ou analyser d'abord les textes principaux relatifs à Dieu, quelle qu'en soit l'inspiration, platonicienne, aristotélicienne, voire stoïcienne (2). Cette méthode aura au moins pour avantage de montrer que l'incohérence de l'hermétiste ne lui est point particulière; en vérité, tous les platoniciens du IIe siècle lui ressemblent parce qu'ils ne font pas l'effort de penser à nouveau, par une réflexion profonde, leur doctrine théologique. Il faut attendre Plotin pour que les termes du problème soient l'objet d'une systématisation personnelle. Ceux qui le précèdent ne font que juxtaposer de multiples traditions.

Après avoir livré les textes, j'en dégagerai ce qui se rapporte plus précisément à la transcendance du Dieu ineffable.

1. *Les Textes.*

Albinus, *Did.* 10. p. 164. 6 ss. H (3).

« Il faut parler ensuite du troisième principe (4), dont il s'en faut de peu que Platon le tienne même pour ineffable (τῆς τρίτης ἀρχῆς... ἣν μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων). Voici pourtant comment nous pourrions être convaincus par induction à son sujet (5).

<*Voie* δι' ἐπαγωγῆς *: remontée à une* ἀρχή>, p. 164. 8 (6).

1. S'il existe des intelligibles, et que ceux-ci n'existent ni comme

(1) Le livre de R. E. Witt, *Albinus and the history of Middle Platonism* (Cambridge, 1937) est sur ce point décevant.

(2) Mais en me bornant, naturellement, aux auteurs *platoniciens* plus haut nommés.

(3) Je cite toujours d'après l'édition de Hermann. Celle de P. Louis (Rennes, 1945) est plus utile pour l'apparat que pour le texte.

(4) Les deux premiers sont la matière (ch. 8) et les Idées (ch. 9). Même division chez Apulée, *de Plat.* I 5 (86. 9 Th.) *initia rerum tria esse arbitratur Plato : deum et materiam rerumque formas quas* ἰδέας *idem vocat.*

(5) ἐπαχθείημεν δ'ἂν περὶ αὐτῆς τοῦτον τὸν τρόπον. Le verbe ἐπάγεσθαι est ici un terme du vocabulaire logique. Dieu est un quasi ἄγνωστον et il est tel en tout cas au début de la recherche. Il faut donc s'élever vers lui par induction (ἐπαγωγή) à partir des γνώριμα, cf. Arist., *Top.* Θ 1, 156 a 4 ἐπάγοντα μὲν ἀπὸ τῶν καθ'ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου καὶ τῶν γνωρίμων ἐπὶ τὰ ἄγνωστα, *Anal. Post.* A 18, 81 a 40 ss. μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει, ἔστι δ'ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου ἡ δ'ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι'ἐπαγωγῆς..., ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον et, sur ce texte, le commentaire de W. D. Ross, *Aristotle's Analytics*, Oxford, 1949, pp. 564-566.

(6) J'ajoute, pour la clarté, ces sous-titres et la numérotation des preuves. Comme le note Witt (p. 124), les deux premières preuves utilisent la *via eminentiae* qui reparaîtra plus loin (165. 24) comme 3e voie vers Dieu. Witt (p. 149, n. 3) cp. Arist., π. φιλοσ. III (fr. 16 Rose [2] = fr. 16 Walzer) καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστί τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον.

sensibles ni par participation (μετουσίᾳ) aux sensibles, mais par participation à des Intelligibles Premiers (1), il existe des Intelligibles Premiers au sens absolu, comme il existe des Sensibles Premiers. L'antécédent étant admis, le conséquent est donc vrai (2). Cependant (3), comme les hommes sont à tel point remplis des impressions des sens que, même s'ils s'avisent de concevoir l'intelligible, ils manifestent le sensible puisque, à leur concept de l'intelligible, ils joignent souvent grandeur, figure et couleur, ils ne conçoivent pas en pureté les intelligibles; mais les dieux, qui sont séparés des sensibles (ἀπηλλαγμένοι), conçoivent les intelligibles d'une manière pure et sans mélange.

2. (P. 164. 16) Puisqu'à l'Ame est supérieur l'Intellect, et qu'à l'Intellect en puissance est supérieur l'Intellect en acte qui pense toutes choses toutes ensemble toujours (4), et que plus belle que l'Intellect en acte est la Cause de celui-ci et quoi que ce soit qui existe au-dessus encore de ces trois choses, ce doit être là le Dieu Premier, qui, pour l'Intellect du Ciel entier, est la cause de son activité éternelle. Il agit sur cet Intellect en demeurant lui-même immobile, de même que le soleil agit sur la vue lorsque celle-ci se porte vers lui, et de même que l'objet désiré, bien qu'immobile,

(1) πρώτων τινῶν [τῶν secl. Freudenthal] νοητῶν. Cf. c. 4, p. 155.34 καὶ ἐπεὶ τῶν νοητῶν τὰ μὲν πρῶτα ὑπάρχει ὡς αἱ ἰδέαι, τὰ δὲ δεύτερα ὡς τὰ εἴδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης (trait aristotélicien : l'ἰδέα est l'Idée séparée de Platon, l'εἶδος la forme aristotélicienne inséparable de la matière), c. 9, p. 164. 3 ὥστε εἴη ἂν καὶ πρῶτα νοητά, ὡς καὶ πρῶτα αἰσθητά, c. 27, p. 179.37 πάντα γὰρ τὰ ὁπωσοῦν παρ'ἀνθρώποις ἀγαθὰ νομιζόμενα ταύτης ὑπελάμβανε τυγχάνειν τῆς προσρήσεως τῷ ὁπωσοῦν μετέχειν ἐκείνου τοῦ πρώτου καὶ τιμιωτάτου ὅνπερ τρόπον καὶ τὰ γλυκέα κατὰ μετουσίαν τῶν πρώτων τὴν ἐπωνυμίαν ἔχειν.

(2) τὸ δ'ἡγούμενον, τὸ ἄρα λῆγον 164. 11 (déjà 163. 33). Cf. Sext. Emp. *adv. math.* VIII 108 (127. 15 Mutschmann) καὶ δὴ οὐχ ἁπλᾶ μέν ἐστιν ἀξιώματα... ἅπερ ἐξ ἀξιώματος διαφορουμένου ἢ < ἐξ > ἀξιωμάτων διαφερόντων συνέστηκε καὶ ἐν οἷς σύνδεσμος ἢ σύνδεσμοι ἐπικρατοῦσιν. λαμβανέσθω δὲ ἐκ τούτων... τὸ καλούμενον συνημμένον. τοῦτο τοίνυν συνέστηκεν ἐξ ἀξιώματος διαφορουμένου ἢ ἐξ ἀξιωμάτων διαφερόντων < καὶ > διὰ τοῦ « εἰ » ἢ « εἴπερ » συνδέσμου, οἷον... τὸ τοιοῦτον συνημμένον « εἰ ἡμέρα ἔστιν, ἡμέρα ἔστιν » ....τῶν δὲ ἐν τῷ συνημμένῳ ἀξιωμάτων τὸ μετὰ τὸν « εἰ » ἢ τὸν « εἴπερ » σύνδεσμον τεταγμένον ἡγούμενόν τε καὶ πρῶτον καλεῖται, τὸ δὲ λοιπὸν λῆγόν τε καὶ δεύτερον.... (111) ἡ μὲν οὖν σύστασις τοῦ συνημμένου ...ἐστὶ τοιαύτη, ἐπαγγέλλεσθαι δὲ δοκεῖ τὸ τοιοῦτον ἀξίωμα ...ὄντος τοῦ ἡγουμένου ἔσεσθαι τὸ λῆγον. Ce syllogisme hypothétique a été particulièrement étudié par les Stoïciens, cf. M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 49, II, pp. 28-29, J. H. Mette, *Gnomon*, 1951, pp. 30 ss. Le nôtre en est un de la 1re forme, ainsi décrit par Dioklès de Magnésie (Ier s. av. J.-C.) ap. Diog. La. VII 79 (*St. V. Fr.*, II, p. 80. 2) πρῶτος δέ ἐστιν ἀναπόδεικτος, ἐν ᾧ πᾶς λόγος συντάσσεται ἐκ συνημμένου καὶ τοῦ ἡγουμένου, ἀφ'οὗ ἄρχεται τὸ συνημμένον, καὶ τὸ λῆγον ἐπιφέρει, οἷον « εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον ». Sur Dioklès source de D. L. VII 49-82, cf. P. W., V, 800. 57 (Martini).

(3) μὲν δή adversatif, cf. Denniston, *Greek Part.*, pp. 392-393.

(4) ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ ἀεί Alb. p. 164. 17. Cf. Max. Tyr. XVII (Dü.) 4 dans la même *via eminentiae:* ὥστε εἴη ἂν ἐντελέστατος ὁ νοῶν ἀεὶ καὶ πάντα καὶ ἅμα (p. 68. 20 Dü.). Voir *Addenda*.

met en mouvement le désir : oui, c'est bien ainsi (οὕτω γε δή) que cet Intellect mouvra l'Intellect du Ciel entier (1).

3. (P. 164. 24 : Corollaire de la 2e preuve) Puisque le Premier Intellect est le plus beau possible, il lui faut aussi pour objet de pensée un intelligible le plus beau possible. Or il n'y a rien de plus beau que cet Intellect lui-même. C'est donc lui-même qu'il doit penser toujours, ainsi que ses propres pensées, et cette pensée qu'il a en acte, c'est l'Idée (2).

< *Attributs de Dieu* >, p. 164. 27.

Maintenant, le Dieu Premier est éternel, ineffable (ἄρρητος), complet en lui-même (αὐτοτελής), c'est-à-dire sans besoins, éternellement complet (ἀειτελής), c'est-à-dire éternellement parfait, entièrement complet (παντελής), c'est-à-dire parfait de tout point (πάντη τέλειος) (3). Il est Divinité, Substantialité, Vérité, Pro-

(1) Sur cet argument qui fait remonter au Νοῦς immobile d'Aristote, moteur du Νοῦς du Ciel entier, cf. Witt, *l. c.*, pp. 125 ss. Maximus et Albinus l'ont en commun et, bien que Maximus s'arrête à l'Intellect en acte sans remonter au delà jusqu'à l'Intellect qui, en tant qu'ὀρεκτόν, est moteur de celui-ci. Witt montre qu'il s'agit bien du même argument, courant d'ailleurs dans le « Platonisme Moyen » : cf. Plut., *de Is.* 53, 372 F ἔχει δὲ (ἡ Ἶσις) σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τἀγαθῷ ταὐτόν ἐστι, κἀκεῖνο ποθεῖ καὶ διώκει, *Erotikos* 24, 770 A καὶ γῆν δὲ... οὐκ ἀναγκαῖον ἀπολέσθαι ποτέ..., ὅταν ὁ δεινὸς ἔρως ἢ ἵμερος τοῦ θεοῦ τὴν ὕλην ἀπολίπῃ καὶ παύσηται ποθοῦσα καὶ διώκουσα τὴν ἐκεῖθεν ἀρχὴν καὶ κίνησιν; *de facie* 30, 944E ὅταν ὁ νοῦς ἀποκριθῇ τῆς ψυχῆς. ἀποκρίνεται δὲ ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνος (le soleil est l'image du Bien ou du Νοῦς suprême), δι' ἧς ἐπιλάμπει τὸ ἐφετὸν (cp. τὸ ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν... οἷον ἐκλάμψαν Alb. 165. 27) καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον οὗ πᾶσα φύσις ἄλλη δὲ ἄλλως ὀρέγεται. Un peu plus haut (28, 943 A), Plutarque a le même « argument d'éminence » : νοῦς... ψυχῆς ὅσῳ ψυχὴ σώματος ἄμεινόν ἐστι καὶ θειότερον. — Sur les deux Intellects, voir aussi Alb. *Did* 28, p. 181. 35 ss. H.

(2) καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει. Cf. 163. 13 ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, et, sur l'histoire de cette doctrine de l'Idée pensée de Dieu, W. Theiler, *Vorber. d. Neupl.* pp. 16-17, Witt, *l. c.*, pp. 70-75.

(3) παντελής déjà Plat. *Tim.* 31 b 1 τῷ παντελεῖ ζῴῳ (en parlant du Vivant Intelligible), cf. *Soph.* 248 e 8 τῷ παντελῶς ὄντι. — αὐτοτελής paraît chez Aristote pour qualifier un ὁρισμός ou des θεωρίαι (αἱ αὐτοτελεῖς καὶ αὑτῶν ἕνεκα θ., *Pol.* H 3, 1325 b 20), αὐτοτελῶς chez Epicure *Ep.* II 85 (περὶ μετεώρων... εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτε αὐτοτελῶς = « soit qu'on en traite en connexion avec d'autres doctrines ou de façon complète en elle-même, *sc.* indépendante»), αὐτοτελής chez les Stoïciens, en particulier comme terme de grammaire pour désigner la proposition qui se suffit à elle-même (αὐτοτελὲς λεκτόν, v. gr. « γράφει Σωκράτης »), par opposition au vocable isolé qui ne se suffit point (ἐλλιπὲς λεκτόν, v. gr. « γράφει » : on demande « τίς; »), cf. *St. V. Fr.* II, 58. 29. Les *Theolog. Arithm.* en font un attribut de la monade, p. 3.17 s. de Falco ἑαυτήν γε μὴν γεννᾷ καὶ ἀφ' ἑαυτῆς γεννᾶται ὡς αὐτοτελὴς καὶ ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος, les *Hermetica* un attribut de la Providence (Exc. XII, **1** 2) πρόνοια δέ ἐστιν αὐτοτελὴς λόγος τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ, ou de l'âme (Exc., XVII, **1** 1) ψυχὴ τοίνυν ἐστὶν... οὐσία αὐτοτελής, l'orphisme tardif un attribut de Dieu, fr. 247, v. 10 Kern εἷς ἔστ' αὐτοτελής, αὐτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται. Cf. aussi *Orac. Chald.*, p. 24, v. 15/6 Kroll ἀρχεγόνους ἰδέας πρώτη πατρὸς ἔβλυσε τάσδε | αὐτοτελὴς πηγή. Pour l'emploi de αὐτοτελής chez Proclus, *Inst. Theol.*, cf. éd. Dodds, p. 235. Albinus

portion (1), Bien. Je ne nomme pas ces termes comme si je les séparais (ὡς χωρίζων ταῦτα), mais dans la pensée qu'une même unité est conçue à propos d'eux tous (2). Dieu est le Bien, parce que, autant qu'il le peut (3), il répand ses bienfaits sur toutes choses, étant la cause de tout bien. Il est le Beau, parce que, de par sa nature, il est lui-même chose parfaite et proportionnée (4). Il est la Vérité, parce qu'il est le principe de toute vérité, comme le soleil est le principe de toute lumière. Il est Père (5), parce qu'il est la cause de toutes choses et qu'il met en ordre l'Intellect du Ciel et l'Ame du monde en accord avec lui-même et ses pensées. Car c'est selon son vouloir qu'il a tout rempli de lui-même, ayant éveillé l'Ame du monde et l'ayant tournée vers lui-même, puisqu'il est la cause de l'Intellect qui est en elle. Et cet Intellect, ainsi mis en ordre par le Père, ordonne la nature entière en ce monde-ci (6).

< *Dieu est ineffable. Aucun attribut ne lui convient* >, p. 165. 4.

Dieu, comme nous l'avons dit (164. 7, 28), est ineffable (ἄρρητος) et n'est saisi que par l'Intellect (νῷ μόνῳ ληπτός), puisqu'il n'est :

(*a*) ni genre, ni espèce, ni différence, et qu'il ne reçoit même nul accident;

(*b*) qu'il n'est ni une chose mauvaise (car il est impie de parler ainsi), ni une chose bonne (car il sera tel par participation à autre chose, précisément la bonté), ni une chose indifférente (7) (car cela non plus n'est pas conforme à la notion de Dieu);

l'applique à Dieu (ici, 164. 28) et aux Idées (163. 27 εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς). —ἀειτελής semble un hapax. Noter qu'Albinus se croit obligé d'expliquer ces termes, comme s'ils n'étaient pas courants dans le langage théologique.

(1) θειότης οὐσιότης ἀλήθεια συμμετρία. Le mot θειότης ne m'est pas clair. Essence divine? Ou activité divine comme en C. H. IX 1 (p. 96. 11 et n. 5 *ad loc.*), où la θειότης se distingue de Dieu comme la νόησις du νοῦς? A συμμετρία correspond plus bas (164. 33) καλόν. Pour une liste pareille de termes joints à leur explication (καὶ ἀγαθὸν μέν ἐστι, διότι κτλ. 164. 32 ss.), cf. *de mundo* 7, 401 a 12 ss. Le trait est banal.

(2) ἀλλ' ὡς κατὰ πάντα ἑνὸς νοουμένου. Pour le même tour (ὡς et gén.), cf. C. H. IV 1 (49. 3) οὕτως ὑπολάμβανε ὡς τοῦ παρόντος κτλ. Pour l'idée (plusieurs dénominations, un même Etre), cf. *de mundo* 7, 401 a 12 εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι. Autre lieu commun.

(3) Allusion à la réserve du *Timée*, v. gr. 46 c 7 ταῦτ'οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν, cf. W. Ch. Greene, *Moira* (Cambridge, Mass., 1944), p. 305 et App. 50.

(4) ὅτι (διότι Freudenthal) αὐτὸς τῇ ἑαυτοῦ φύσει (W) τέλεόν (Hermann : πλέον codd.) ἐστι καὶ σύμμετρον.

(5) Ceci doit correspondre à θειότης, ou à οὐσιότης, ou peut-être aux deux.

(6) Sur les relations entre les deux Noûs, cf. Witt, *l. c.*, pp. 128-129. Sur la doctrine du Vouloir divin, *ib.*, pp. 130-131. Sur celle de l'Ame du monde éveillée (ἐπεγείρας 165. 2) par le Premier Noûs, *ib.*, pp. 131-132.

(7) ἀδιάφορον (cf. t. II, p. 92, n. 1) : διαφορά codd.

(*c*) ni une chose douée de qualité (car il n'est pas une chose qui a été qualifiée ou pleinement achevée telle qu'elle est par une qualité), ni une chose privée de qualité (car il n'y a pas eu en lui privation du fait d'être qualifié, alors qu'il lui appartenait d'être qualifié) (1);

(*d*) ni partie de quelque chose, ni comme un tout comportant des parties (2), ni tel qu'il soit identique à autre chose ou différent (car il ne reçoit aucun accident selon lequel il puisse avoir été distingué du reste);

(*e*) puisqu'il n'est ni moteur ni mû (3).

< *Voie* κατὰ ἀφαίρεσιν >, p. 165. 14 (4).

La première manière de concevoir Dieu se fera donc par mode d'abstraction de ces choses, tout de même que nous sommes parvenus à concevoir le point en l'abstrayant du sensible, ayant conçu d'abord la surface, puis la ligne, enfin le point (5).

< *Voie* κατὰ ἀναλογίαν >, p. 165. 17 (6).

La deuxième manière de concevoir Dieu se fait par mode d'analogie, à peu près ainsi. Tel est le rapport du soleil avec la vue et les choses vues, rapport selon lequel le soleil, sans être lui-même

(1) οὐ γὰρ ἐστέρηται τοῦ ποιὸν εἶναι ἐπιβάλλοντος αὐτῷ εἶναι ποιῷ. Ainsi P (le plus ancien et le meilleur manuscrit : X[e] s.), sauf la métathèse εἶναι αὐτῷ qui se corrige facilement. Les autres manuscrits n'ont pas compris cet emploi impersonnel d'ἐπιβάλλοντος (cf. L.S.J., ἐπιβάλλω II 7, et Cornut. *Th. Gr.* 15 ἐπιβάλλοντος ἡμῖν εὐεργετικοῖς εἶναι), d'où le changement de ποιῷ en ποιοῦ et l'adjonction d'un τινος après τοῦ ποιὸν εἶναι, ce qui donne un texte absurde. — Dieu n'est pas un ἄ-ποιον, car le dire tel, ce serait marquer qu'il a été privé (ἀ στερητικόν : cf. ἐστέρηται 165. 11) de quelque chose qui eût dû lui revenir, cf. Arist., *Méta.*, Δ 22, 1022 b 32 καὶ ὁσαχῶς δὲ αἱ ἀπὸ τοῦ ᾱ ἀποφάσεις λέγονται, τοσαυταχῶς καὶ αἱ στερήσεις λέγονται.

(2) Ou « ni une chose comportant des parties comme un tout », οὔτε ὡς ὅλον ἔχον τινὰ μέρη (165. 12).

(3) Comme le note Witt (p. 132), Albinus reprend ici quelques-unes des ἀποφάσεις du *Parménide* (1[re] hypothèse).

(4) Avec les trois voies ici indiquées (négation, analogie, éminence), comparer les trois voies de Celse, *infra* pp. 116 ss. Deux sont pareilles (négation, analogie), la première voie de Celse correspond, sous une autre forme, à la *via eminentiae*, cf. pp. 122 s. Voir *Addenda*.

(5) Cf. Procl. *in Eucl.*, p. 94. 8 ss. Friedlein ὁ μὲν οὖν Εὐκλείδης διὰ τῆς ἀποφάσεως τῶν μεριστῶν ἐσήμηνεν ἡμῖν τὴν ἀρχὴν πάσης τῆς ὑποκειμένης αὐτῷ (sc. τῷ σημείῳ = au point mathématique) φύσεως εἰς θεωρίαν. καὶ γὰρ οἱ ἀποφατικοὶ λόγοι προσήκουσι ταῖς ἀρχαῖς, ὡς ὁ Παρμενίδης (le *Parménide* de Platon) ἡμᾶς ἀναδιδάσκει τήν τε πρωτίστην αἰτίαν καὶ τὴν ἐσχάτην διὰ μόνων τῶν ἀποφάσεων παραδούς· πᾶσα γὰρ ἀρχὴ τῶν ἀπ' αὐτῆς καθ' ἑτέραν οὐσίαν ὑφέστηκεν καὶ αἱ τούτων ἀποφάσεις τὴν ἐκείνης δηλοῦσιν ἰδιότητα. τὸ γὰρ αἴτιον μὲν τούτων, οὐδὲν δὲ τούτων ὑπάρχων ὧν αἴτιόν ἐστι, γνώριμόν πως γίνεται διὰ τοῦ τρόπου τούτου τῆς διδασκαλίας.

(6) L'argument dérive de Plat. *Rép.* VI 508 a 4 ss. La correspondance est presque littérale avec 508 b 12-c 4.

objet de vision, donne à la vue de voir, aux choses vues d'être vues, tel le rapport du Premier Intellect avec la faculté conceptuelle de l'âme et les choses conçues : car, sans être lui-même cette faculté, il lui donne de concevoir et aux choses conçues d'être conçues, car il révèle par sa lumière ce qu'il y a en eux de vrai (1).

< *Via eminentiae* >, p. 165. 24.

La troisième manière de concevoir Dieu peut se définir ainsi. Contemplant la beauté qui se fait voir dans les corps, on passe de là à celle de l'âme, puis à celle qui se trouve dans les genres de vie et les lois, puis à l'immense océan du Beau, après quoi on saisit le Bien en soi, l'objet ultime de l'amour et du désir, pareil à une flamme brillante (2) qui pour ainsi dire a illuminé l'âme tandis qu'elle monte de la sorte. Et avec lui on saisit aussi Dieu, du fait de sa prééminence dans l'ordre de ce qui a valeur (3).

< *Dieu est sans parties et incorporel* >, p. 165. 30.

Dieu est une chose sans parties (4) parce qu'il n'existe rien avant lui. Car la partie, le « ce de quoi » (τὸ ἐξ οὗ), existe avant la chose dont elle est partie : de fait, la surface est antérieure au corps et la ligne à la surface.

Maintenant, étant sans parties, Dieu doit être immuable (5)

(1) φωτίζων τὴν περὶ αὐτὰ ἀλήθειαν 165. 23. Dieu fait connaître les νοούμενα dans leur être vrai. Pour cet emploi actif de φωτίζειν = φανεροῦν, cf. Pol. XXIII 3, 10 ἐφώτισε τὴν ἑκατέρων αἵρεσιν, XXX 8, 1 γράμματα πεφωτισμένα, Epict. I 4, 30-31 εἶτα Τριπτολέμῳ μὲν ἱερὰ καὶ βωμοὺς πάντες ἄνθρωποι ἀνεστάκασιν ὅτι τὰς ἡμέρους τροφὰς ἡμῖν ἔδωκεν, τῷ δὲ τὴν ἀλήθειαν εὑρόντι καὶ φωτίσαντι καὶ εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐξενεγκόντι..., τίς ὑμῶν ἐπὶ τούτῳ βωμὸν ἱδρύσατο; Ps. Plut. *Plac.* (*Dox.* 408 a 7 Diels) κυρίως δὲ φωνὴ ἡ ἔναρθρός ἐστιν ὡς φωτίζουσα τὸν νοούμενον, Luc. LIX 32 ὡς εἴ γε θεῶν τις ἀποκαλύψειεν ἡμῶν τοὺς βίους, οἴχοιτο ἂν φεύγουσα ἐς τὸ βάραθρον ἡ διαβολὴ χώραν οὐκ ἔχουσα, ὡς ἂν πεφωτισμένων τῶν πραγμάτων ὑπὸ τῆς ἀληθείας, *1 Cor.* 4, 5 ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν, *2 Tim.* 1, 10 διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν..., καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν.

(2) Cf. Plut. *de facie* 30, 944 E, cité *supra*, p. 97, n. 1.

(3) τούτῳ δὲ καὶ θεὸν συνεπινοεῖ διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχήν, 165. 29/30. La méthode, qui est celle du *Banquet*, a consisté à s'élever de degré en degré jusqu'à l'objet le plus haut, le Bien. Or, comme Dieu est aussi τὸ ἐν τιμίῳ ὑπερέχον, si l'on conçoit l'objet le plus haut, du même coup on conçoit (συνεπινοεῖ) Dieu.

(4) Cf. l'Un sans parties, *Parm.* 137 c 5 ss. οὔτε ἄρα μέρος αὐτοῦ, *Soph.* 245 a 8 ἀμερὲς δήπου δεῖ παντελῶς τό γε ἀληθῶς ἕν... εἰρῆσθαι et la définition du point chez Euclide (Def. 1) σημεῖόν ἐστιν οὗ μέρος οὐθέν avec le commentaire de Proclus, p. 85. 2 ss. Fr. ὅτι μὲν κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν συνθετωτέρων ἐπὶ τὰ ἁπλούστερα μετάβασιν ὁ γεωμέτρης ἀνέδραμεν, ἐκ μὲν τοῦ τριχῇ διεστῶτος εἰς τὴν τοῦτο περατοῦσαν ἐπιφάνειαν, ἐκ δὲ τῆς ἐπιφανείας εἰς τὸ ταύτης πέρας τὴν γραμμήν, ἐκ δὲ τῆς γραμμῆς εἰς τὸ πάσης διαστάσεως καθαρεῦον σημεῖον, εἴρηται πολλάκις καὶ παντὶ καταφανές.

(5) Littéralement « immobile », ἀκίνητος.

quant au lieu et à l'altération. En effet, s'il est altéré, c'est ou par lui-même ou par un autre. Si c'est par un autre, cet autre sera plus fort que lui. Si c'est par lui-même, il ne saurait être altéré que dans le sens ou du pire ou du meilleur. Or l'un et l'autre sont absurdes (1).

De tout cela il apparaît clairement que Dieu est aussi incorporel, ce qu'on démontrera encore par les raisons suivantes.

(*a*) Si Dieu est corps, il doit être composé de matière et de forme, pour la raison que (2) tout corps est une combinaison (3) de matière et de la forme qui lui est conjointe, combinaison qui prend la ressemblance des formes et y participe, d'une manière pourtant difficile à décrire (4). Or il est absurde que Dieu soit composé de matière et de forme, car alors il ne sera pas simple et n'aura plus rang de principe (5). Dieu par conséquent doit être incorporel. (*b*) Voici encore une démonstration évidente. Si Dieu est corps, il doit être fait de matière. Il sera donc feu ou eau ou terre ou air ou quelque composé des éléments. Or aucun de ces éléments, pris du moins en son particulier, n'a rang de principe (6).

(1) Argument classique. Cf. PLAT. *Rép.* II 380 d 8 τί δὲ τόδε; οὐκ ἀνάγκη, εἴπερ τι ἐξίσταιτο τῆς αὐτοῦ ἰδέας, ἢ αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ μεθίστασθαι ἢ ὑπ' ἄλλου; 381 b 8 ἀλλ' ἄρα αὐτὸς αὑτὸν μεταβάλλοι ἂν καὶ ἀλλοιοῖ;... πότερον οὖν ἐπὶ τὸ βέλτιόν τε καὶ κάλλιον μεταβάλλει ἑαυτὸν ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ αἶσχιον ἑαυτοῦ; ARIST. π. φιλοσ. III, fr. 16 R[3] (= fr. 16 Walzer = Simplic., *in Ar. de caelo*, p. 289. 4 ss. Heiberg) εἰ οὖν τὸ μεταβάλλον ἢ ὑπ' ἄλλου μεταβάλλει ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ, καὶ εἰ ὑπ' ἄλλου, ἢ κρείττονος ἢ χείρονος, εἰ δὲ ὑφ' ἑαυτοῦ, ἢ ὡς πρός τι χεῖρον ἢ ὡς καλλίονός τινος ἐφιέμενον, τὸ δὲ θεῖον οὔτε κρεῖττόν τι ἔχει ἑαυτοῦ, ὑφ' οὗ μεταβληθήσεται (ἐκεῖνο γὰρ ἂν ἦν θειότερον), οὔτε ὑπὸ χείρονος τὸ κρεῖττον πάσχειν θέμις ἐστί ..., ἀλλ' οὐδὲ ἑαυτὸ μεταβάλλει ὡς καλλίονός τινος ἐφιέμενον (οὐδὲ γὰρ ἐνδεές ἐστι τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός [cf. Alb. 165. 10 οὐ γὰρ ἐστέρηταί τοῦ ποιὸν εἶναι ἐπιβάλλοντος αὐτῷ εἶναι ποιῷ]), οὐ μέντοι οὐδὲ πρὸς τὸ χεῖρον κτλ. (Plus loin, p. 289. 14 H., Simplicius note qu'Aristote a pris son argumentation dans la *République* de Platon), *de caelo* A 9, 279 a 18 καὶ γὰρ καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι.... οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστιν ὅ τι κινήσει (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θειότερον), οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐθέν, οὔτ' ἐνδεὲς τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν, CIC. *n. d*, II 16 (= Arist., fr. 24 R[2]) *nec vero dici potest vi quadam maiore fieri ut contra naturam astra moveantur. quae enim potest maior esse?* PHIL. *de incorr. mundi* 21 (= Arist., fr. 19 R[2]) εἰ δὴ φθείρεται καὶ κόσμος, ἐξ ἀνάγκης ἤτοι ὑπό τινος τῶν ἐκτὸς ἢ πρός τινος τῶν ἐν αὐτῷ διαφθαρήσεται δυνάμεων· ἀμήχανον δ'ἑκάτερον, *ib.* 43 ἴσος γὰρ αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὅμοιος ὁ θεός, μήτε ἄνεσιν πρὸς τὸ χεῖρον μήτ' ἐπίτασιν πρὸς τὸ βέλτιον δεχόμενος.

(2) En 166. 2, il faut évidemment une virgule avant διὰ τὸ πᾶν σῶμα... εἶναι qui donne la cause, comme plus haut 165. 30 ἀμερῆ τε, διὰ τὸ μὴ εἶναι κτλ.

(3) συνδύασμα manque dans L.S.J.

(4) μετέχει αὐτῶν, δύσφραστον δέ (W) τινα τρόπον. Cf. *Tim.* 50 c 4 τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν.

(5) οὐ γὰρ ἔσται ἁπλοῦς οὐδὲ ἀρχικός 166. 6. Cf. PROCL. *in Eucl.* p. 85. 13 Fr. λέγω δὴ οὖν ὅτι τὰ μὲν ἄϋλα... ἀεὶ τὴν τῶν ἁπλουστέρων ὑπόστασιν ἀρχικωτέραν προεστήσατο τῶν συνθετωτέρων.

(6) ἀλλ' ἕκαστόν γε τούτων οὐκ ἀρχικόν. La réserve (γε) précise qu'il s'agit de chaque élément pris individuellement. Considérés ensemble, les

(*c*) D'ailleurs, Dieu deviendrait postérieur à la matière, s'il était fait de matière.

Tout cela étant absurde, il faut tenir Dieu pour incorporel. De fait, si Dieu est corporel, il sera aussi corruptible, engendré et sujet à changer. Or chacune de ces suppositions est absurde dans le cas de Dieu ».

Apulée.

Apulée de Madaure, Platonicien (1), nous offre trois textes intéressants, l'un dans l'*Apologie* (64, 7) (2), l'autre dans le *de deo Socratis* (3, p. 9. 9 Th.), la troisième dans le *de Platone* (I 5, p. 86. 12 Th.). Il est impossible d'en donner la date relative. Car, si nous connaissons à peu près la date de l'*Apologie* (3), nous ne pouvons dire si les écrits philosophiques d'Apulée sont antérieurs ou postérieurs à cet ouvrage (4). D'ailleurs il importe peu, car on ne constate aucune différence doctrinale entre ces trois passages. Ils ne divergent que par le style, du fait même qu'ils relèvent de genres littéraires différents (5). Le morceau de l'*Apologie* est paré de tous les ornements de rhétorique que présentent les morceaux analogues dans les *Métamorphoses*, notamment au l. XI (6). Il est entièrement construit en trikola (sauf le dikolon final), avec anaphore, parallélisme des membres, allitération et homoiotéleuton. Cette digression sur le Dieu Basileus pourrait facilement se tourner en prière, dans le

quatre éléments sont ἀρχαί dans la tradition philosophique depuis Empédocle, v. gr. *Dox.* 289. 1 Ζήνων ἀρχὰς μὲν τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην,... στοιχεῖα δὲ τέσσαρα. Même tour Platon *Euthyphr.* 8 e 2 Ναί, τοῦτο μὲν ἀληθὲς λέγεις,... τό γε κεφάλαιον — Ἀλλ' ἕκαστόν γε... τῶν πραχθέντων ἀμφισβητοῦσιν.

(1) Titre des *Florides* en φ; titre et explicit de l'*Apologie* en φ (explicit en F); titre du « prologue » du *de deo Socratis* en B et **M. *Platone meo*** Ap. *Apol.* 41, 7. *Noster Plato* Ap. *Flor.* 15, 26. ***Apuleius Afer extitit Platonicus nobilis*** Aug. *civ. d.* VIII 12.

(2) Texte, ch. et paragr. de l'édition Vallette (Paris, 1924). Pour les écrits philosophiques, p. et l. de l'éd. Thomas (Teubner).

(3) Environ 158, Claudius Maximus étant proconsul d'Afrique : P. W., II 247. 28 (Schwabe). Apulée devait être âgé d'un peu plus de trente ans.

(4) Les deux thèses — écrits de jeunesse, Apulée étant fraîchement sorti de l'école : écrits de maturité ou de vieillesse — ont été soutenues. Cf. M. Bernhardt, *Der Stil des Apuleius von Madaura* (*Tübinger Beiträge* II, Suttgart, 1927), p. 357 et n. 5.

(5) Sur le style de ces ouvrages, cf. Bernhardt, *op. cit.* : *Apologie*, pp. 305 ss.; *de deo Socratis*, pp. 345 ss.; *de Platone*, pp. 326 ss. Voir aussi les tableaux *ib.*, pp. 355-357.

(6) Cf. XI 2 prière de Lucius à Isis, XI 5-6 réponse d'Isis (au cours d'une épiphanie : noter XI 7, 1 *sic oraculi venerabilis fine prolato*), XI 25 dernière prière de Lucius à Isis.

genre des prières solennelles de Firmicus Maternus (1), ou des prières finales du *Poimandrès* (31-32) et de l'*Asclépius* (41), ou des prières au Dieu Suprême dans les papyrus magiques (2). Le morceau du *de deo Socratis* est d'un style intermédiaire, moins orné que le couplet philosophique de l'*Apologie*, moins sec que la définition de Dieu dans le *de Platone*. Un exemple typique montre bien la différence entre les deux derniers ouvrages. Ici et là, Apulée se réfère à Platon pour l'incognoscibilité de Dieu. Mais, dans la longue période du *de deo Socratis*, cette référence est indiquée avec emphase : *quorum parentem* (Dieu, père des dieux astraux) ...*cur ergo* (3) *nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, æquiperabilia diis inmortalibus disserens, frequentissime prædicet*, etc. Cela rappelle, avec exagération, le *veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles* de Cicéron (4). Dans le *de Platone* en revanche, où il prend pour modèle le style des manuels scolaires, Apulée se borne à un sec *quem* (Dieu) *quidem... pronuntiat* (Platon) *indictum, innominabilem et, ut ait ipse*, etc. De même, dans les deux ouvrages, Apulée se réfère plus spécialement à *Timée* 28 c 3-5. Mais, dans le premier, il paraphrase Platon d'une manière amphigourique : *praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice conprehendi* (5). Dans le second, le texte de Platon est d'abord traduit, puis cité en grec (6).

Comme on l'a marqué, la doctrine est la même dans les trois passages et elle dérive certainement d'une tradition scolaire. On a pensé avec vraisemblance à l'école de Gaius (7), soit qu'Apulée l'ait entendu lui-même, soit qu'il ait utilisé un écrit de Gaius ou même le *Didaskalikos* (8) d'Albinus.

Il reste à indiquer comment ces trois textes sont amenés. Dans

(1) Cf. la prière au Dieu Suprême, *Mathésis* V praef. 3-6 (II, p. 2. 4 ss. Kroll-Skutsch-Ziegler). Voir aussi VII praef. (II, pp. 208/9), et, sur ces textes, Skutsch, *ARW.*, XIII, pp. 291 ss., Wendland, *Nachr. Göttingen*, 1910, 4, pp. 330 ss.

(2) Cf. M. P. Nilsson, *Bull. Soc. Roy. Lund*, 1947/8, pp. 79 ss.

(3) A garder, cf. *quid ergo*, τί οὖν, πῶς οὖν etc. Thomas, après Mercerus, corrige en *cur ego*.

(4) *Lucullus*, p. 38. 119 Halm = Rose 22, Walzer 20.

(5) Cp. *Asclep.* 20 (321. 3) *non enim spero totius maiestatis effectorem omniumque rerum patrem vel dominum uno posse quamvis e multis composito nuncupari nomine.*

(6) Variantes d'Apulée : θεὸν : τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός Pl. ‖ εὑρόντα τε : καὶ εὑρόντα Pl. ‖ εἰς πολλούς : εἰς πάντας Pl. ‖ ἐκφέρειν ἀδύνατον : ἀδύνατον λέγειν Pl.

(7) Praechter *ap.* P. W., Suppl. III, 535 ss., Ueberweg-Praechter, p. 541.

(8) Ou encore le Περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων.

l'*Apologie*, le développement sur le Roi Basileus répond à une accusation. Apulée a été accusé de s'être fait faire une figurine magique en forme de squelette, qu'il invoquerait sous le nom grec de βασιλεύς (61, 2). Il répond en produisant la statuette, qui représente Mercure (1), et en expliquant ce terme de βασιλεύς (64). Qu'il joue ici sur les mots, c'est probable. Appliquer le nom de βασιλεύς au Dieu Suprême des *Platonici*, c'était d'emblée élever le débat et peut-être se faire bien voir du juge Claudius Maximus, qu'Apulée nous présente comme un confrère en platonisme (2).

Le morceau du *de deo Socratis* vient au début de l'ouvrage. Suivant Platon (3), Apulée a distingué entre les dieux astraux (6. 9 Th.) et les dieux mythologiques (8. 9 Th.). Il déplore ensuite que la *profana turba* n'honore pas les dieux astraux (8. 20 *Th.*) (4), dont il définit, d'après Platon, la nature (*quos deos Plato existimat* 9. 3 Th.). De ces dieux inférieurs, il passe alors à leur Père, le Dieu Suprême (9. 9 ss).

Le morceau du *de Platone* (I 5), correspondant à la partie « théologique » du manuel d'Albinus (*Did.* 8 ss.), expose les trois principes de Platon : Idées, Dieu, matière (5).

Pour montrer les rapports entre ces trois textes, je les transcris en colonnes parallèles.

(1) Peut-être Hermès Trismégiste : cf. VALLETTE, *L'Apologie d'Apulée* (Paris, 1908), pp. 310 ss.
(2) *Ceterum Platonica familia... novimus* 64,3 ; *scit me vera dicere Maximus* 64, 4 ; *idem Maximus optime intellegit* 64, 5.
(3) Cf. en particulier *Epinomis* 984 d 3 ss.
(4) Cf. *Epin.* 985 d 4 ss.
(5) Dans cet ordre, à la différence d'Albinos, qui a : matière (8), Idées (9), Dieu (10).

	I *Apologie*	II *De deo Socratis*	III *De Platone*
	Ille basileus, *totius rerum naturae* causa et ratio et origo initialis,	Quorum parentem, qui *omnium rerum* dominator atque auctor est,	Haec de deo sentit, quod sit incorporeus. Is unus, ait, ἀπερίμετρος,
1	summus *animi genitor*, aeternus animantum sospitator, assiduus mundi sui opifex,		< *animi?* > *genitor rerumque omnium* exstructor.
1	sed enim (« mais de fait »)	-	
1	sine opera opifex, sine cura sospitator, sine propagatione genitor,	solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendive,	beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta.
2	neque loco neque tempore *neque vice* ulla *conprehensus*	*nulla vice* ad alicuius rei munia *obstrictum*,	
2	eoque paucis *cogitabilis*, nemini *effabilis*.	cur ergo nunc *dicere* exordiar, cum Plato... praedicet hunc solum ... *non posse* ... quavis *oratione* vel modice *conprehendi*.	Quem quidem caelestem pronuntiat *indictum*. *innominabilem* et, ut ait ipse, ἀόρατον, ἀδάμαστον, cuius naturam *invenire* difficile est, si inventa sit, in multos eam *ennuntiari non posse*.

Notes critiques.

Pas de variantes notables en I et II.

III. ἀπερίμετρος edd. : *apimetros* α, *aprimetros* δ. Cf. infra ‖ < *animi?* > m'est suggéré par le parallèle en I ‖ *exstructor* Oudendorp (coll. 99. 9 *quem patrem et architectum huius divini orbis .... ostendimus*) : *extortor* codd. V. *Add.*

Parallèles.

I. *Rerum naturæ... origo initialis :* cf. *Met.* IV 30, 1 (discours de Vénus) *en rerum naturæ prisca parens, en elementorum origo initialis*, XI 5, 1 (discours d'Isis) *en adsum ...rerum naturæ parens, ...sæculorum progenies initialis*, XI 2, 1 *Regina Caeli, sive tu Ceres alma frugum parens originalis.* Les mêmes formules sont applicables en ce temps à n'importe quelle divinité considérée comme divinité suprême et cosmique, v. gr. *PGM.*, IV 2832 ss. où Sélénè est dite Φύσις παμμήτωρ, ἀρχὴ καὶ τέλος (avec la formule bien connue ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἐστὶ καὶ εἰς < σ' >, αἰώνιε, πάντα τελευτᾷ : cp. Isis *ap.* Plut. *de Is.* 9, p. 354 C ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον), *SEG.*, VIII 548, 9 (1er hymne de Madinet Madi) σοῦ (Isis) τε χάριν συνέστηχ' ὁ πόλος κτλ., 549, 11 (2e hymne : Soknopaios est dit) κτίστης καὶ γαίης καὶ οὐρανοῦ κτλ.

I. *Animantum sospitator* = « qui maintient sains et saufs les êtres vivants » (= *servator* Festus). *Sospitator* est propre à Apulée : *Met.* XI 9, 1 *sospitatricis deae* (de même 15, 4), XI 25, 1 *sancta et humani generis sospitatrix perpetua;* dans le *de mundo* 24 (160. 17), Dieu est dit *sospitator* < *et* > *genitor omnium.* Arnobe, *adv. nat.* II 74 a *sospitator Christus.*

Sens.

I. *Neque vice ulla conprehensus* est expliqué par le parallèle en II *nulla vice ad alicuius rei munia obstrictum.* Dieu n'est borné par aucune limite ni de lieu ni de temps ni de fonction (I), car « il n'est enchaîné par aucun office à la charge de quelque affaire que ce soit » (II). C'est, sous une autre forme, la même idée que *sine opera opifex, sine cura sospitator* en I, et que *solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendive* en II : Dieu est « dégagé de toute obligation de souffrir quoi que ce soit ou de prendre sur soi la charge *(gerendi)* d'aucune affaire ».

III. ἀδάμαστος pourrait se dire du pouvoir de Dieu « que nul ne peut soumettre », ou de la volonté « inflexible » de Dieu, ou de la liberté divine « que rien ne dompte » (cf. *solutum ab omnibus nexibus, nulla vice obstrictum* II), mais, dans ce contexte, joint à *indictus, innominabilis,* ἀόρατος, Apulée veut signifier sans doute que notre intelligence ne peut « conquérir », embrasser Dieu : c'est donc ici un synonyme d'ἄληπτος, ἀκατάληπτος (1).

Il y a un lien manifeste entre les trois morceaux. Tous trois s'achèvent par une référence, sous un mode différent (résumé I, paraphrase II, traduction et citation III), à *Timée* 28 c 3 (2). Tous trois présentent la même ordonnance : (*a*) Dieu est l'auteur de toutes choses, d'ailleurs parfaitement libre de souci et donc parfaitement heureux; (*b*) Dieu échappe à toute limitation, et il est donc incompréhensible et ineffable. Autrement dit, nous avons ici des déterminations positives et des déterminations négatives.

(1) La *détermination positive* commune aux trois textes concerne Dieu créateur et conservateur du monde et des êtres vivants.

C'est là, au IIe siècle, un τόπος classique. On comparera par exemple le *de mundo*, qu'il est bon de citer ici dans la traduction d'Apulée lui-même. Ainsi ch. 24 (160. 8 ss. Th.) *Vetus opinio est... deum esse originis auctorem deumque ipsum salutem esse et perseverantiam earum, quas effecerit, rerum.* (160. 17) *Sospitator* (Apulée!) *quidem ille* < *et* > *genitor* (!) *est omnium, quae ad conplendum mundum nata factaque sunt.* La suite immédiate (160.

(1) Apulée donne ἀόρατος et ἀδάμαστος comme des épithètes divines déjà employées par Platon *(ut ait ipse).* La seconde manque totalement chez Platon et la première n'y est pas appliquée à Dieu. Preuve nouvelle qu'Apulée s'inspire, non de Platon, mais d'un manuel platonicien. Preuve aussi qu'il emprunte aussi à d'autres sources que le *Didaskalikos* d'Albinos (pour les mêmes raisons que ci-dessus).

(2) I ajoute en tête une allusion à *Phèdre* 247 b-d et une citation de la Lettre II (312 e 1-2 περὶ τοῦ πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα : souvent cité); II fait allusion, à la fin, à un passage de la lettre VII 340 c-d.

19) nous offre la même idée que l'*Apologie* : Dieu crée et conserve le monde sans travail ni fatigue, *nec tamen ut corporei laboris officio orbem istum manibus suis instruxerit* (cp. *exstructor!*), *sed qui quadam infatigabili providentia... cuncta contingit et... conplectitur.* On comparera aussi la définition de Dieu chez S. Augustin, *civ. dei* VII 30 (312. 28 Dombart), dans un chapitre qu'aurait pu signer un théologien païen du IIe siècle : *illum Deum colimus, qui naturis a se creatis et subsistendi et movendi initia finesque constituit* (cp. Apulée *assiduus mundi sui opifex*), *qui rerum causas habet, novit atque disponit* (cp. Apulée *rerum naturae causa et ratio et origo initialis*). Suit une liste des dons de Dieu, dans un passage qui rappelle Cicéron *n. d.* II, puis (313. 27) : *haec autem facit atque agit unus verus Deus, sed sicut Deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus* (cp. Apulée *neque loco neque tempore neque vice ulla conprehensus* I, *nulla vice obstrictum* II, *solutum ab omnibus nexibus* II). On pourrait multiplier ces comparaisons.

I (et peut-être III) ajoute un trait intéressant : Dieu père du νοῦς, *summus animi genitor.* C'est la doctrine fondamentale de l'hermétisme. Le fait qu'elle soit ici, dans un contexte sur Dieu créateur, simplement indiquée d'un mot, sans qu'Apulée y insiste et la mette en relief comme un *theologicum* nouveau, donne à penser que cette doctrine était déjà familière à l'école.

Dieu est évidemment parfait (*optimus*) et bienheureux (*beatus*). III ajoute *beatificus* : « qui rend heureux ». Le mot paraît être une formation nouvelle (1), comme *ultramundanus* (Dieu : 95. 9 Th.) et les nombreuses formes en *in* privatif que contient le ch. 5 du *de Platone* (2). On retrouve *beatificus* dans la langue ecclésiastique— il a même une saveur chrétienne : vision « béatifique »! —, ainsi que le verbe *beatifico* (3) et les dérivés *beatificator, beatificatio.* Les mots grecs correspondant à *beatus* et *beatitudo* sont μακάριος et μακαριότης. Mais *beatifico*, du moins au sens de « rendre heureux », ne correspond plus à μακαρίζω (« tenir pour heureux ») et *beatificus*

(1) Cf. Bernhardt, p. 329.

(2) Dieu *innominabilis* 86. 16 (cf. *Ascl.* 20, 321. 6 *innominem*, Iren. I 19, 2 Harv. *innominatum*), *indictus* 86. 16 (inusité en ce sens) ; matière *inprocreabilis* 87. 2, *infinibilis* 87. 9; Idées *inabsolutae* 86. 10 = non pas « incomplètes » (Forcellini, Gaffiot), mais « indestructibles » : cf. A. Souter, *A Glossary of Later Latin* (Oxford, 1949), s. v. *inabsolutus* (« insoluble ») et cp. *Ascl.* 40 (351. 9) *rationis aeternae, quae aeternitas inaversibilis, inmobilis, insolubilis est.* Les Idées sont indestructibles parce qu'immatérielles (Albinus, *Did.* 9, p. 163. 34 H.).

(3) V. gr. Aug. *civ. dei* VII 30 (314. 3, 5 Domb.) où le mot est en relation avec la *vita aeterna.*

n'a pas de parallèle exact en grec. Quant au sens, il est ici, je crois, très général : on songera au thème banal de Dieu εὐεργέτης et à l'idée, commune dès Cornutus et Philon, que Dieu nous comble de ses faveurs (1).

Après *beatus et beatificus*, III ajoute aussi *nihil indigens*, *ipse conferens cuncta*. C'est là encore, sous la forme antithétique analysée plus haut (2), un τόπος de l'époque. Dieu donne tout et ne reçoit rien, dit l'hermétiste; Dieu (le Beau) se communique à tous, mais sans se quitter lui-même et sans rien recevoir en lui; Dieu remplit le ciel et la terre de sa puissance partout présente, de sa nature à qui rien ne manque (3).

(2) Venons-en aux *déterminations négatives*, qui concernent essentiellement l'objet de notre étude.

Ces déterminations négatives sont de deux sortes : elles concernent soit l'essence de Dieu en lui-même, soit l'essence de Dieu par rapport à la connaissance que nous en pouvons prendre.

Touchant la première sorte, I marque que Dieu est soustrait aux limites de l'espace, du temps et de la fonction, II ne mentionne que la fonction. III n'a rien qui corresponde à ce paragraphe de I et II, mais il résume tout d'un mot, au début, en disant que Dieu est *incorporeus* et ἀπερίμετρος. Ce dernier terme, dû à une correction qu'on peut tenir pour certaine, vaut la peine qu'on s'y arrête (4). La περίμετρος γραμμή (ou τὸ περίμετρον) est la ligne qui circonscrit le cercle. 'Απερίμετρος signifie donc « incirconscrit ». Le latin théologique a précisément *incircumscriptibilis*, *incircumscriptus*, *incir-*

(1) Cornut., *Th. Gr.* 9 οὕτω δ'ἐρρέθη (*sc.* ὁ Ζεύς) καὶ τῶν Χαρίτων (πατὴρ εἶναι)· ἐντεῦθέν τε γάρ εἰσιν αἱ τοῦ χαρίζεσθαι καὶ εὐεργετεῖν ἀρχαί, Phil., *op. m.* 23 ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετεῖ τῶν ἑαυτοῦ χαρίτων (ἀπερίγραφοι γὰρ αὗταί γε καὶ ἀτελεύτητοι), πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δυνάμεις.

(2) Ch.IV, pp. 66 ss.

(3) *Corp. Herm.* V 10 (64. 13) πάντα δίδως καὶ οὐδὲν λαμβάνεις, II 16 (39. 3) ὁ γὰρ ἀγαθὸς ἅπαντά ἐστι διδοὺς καὶ μηδὲν λαμβάνων. ὁ οὖν θεὸς πάντα δίδωσι καὶ οὐδὲν λαμβάνει. — Plot. I 6, 7. 25 εἰ οὖν ἐκεῖνο, ὃ χορηγεῖ μὲν ἅπασιν, ἐφ' ἑαυτοῦ δὲ μένον δίδωσι καὶ οὐ δέχεταί τι εἰς αὐτό. — Aug., *civ. dei* VII 30 (313. 30 D.) *implens caelum et terram praesente potentia*, *non indigente natura* (cp. Apul. III *nihil indigens*, et, pour *praesente potentia*, cp. Aug., 313. 33 *quamvis enim nihil esse possint sine ipso*, *non sunt quod ipse* et Ap. *de mundo* 27, 163. 15 *quare sic putandum est eum maxime* <...> *maiestatemque retinere*, *si ipse in solio residat altissimo*, *eas autem potestates per omnes partes mundi orbisque dispendat*, *quae sint penes solem ac lunam cunctumque caelum*).

(4) Il manque dans les dictionnaires (même dans L. S. J.) et semble une création d'Apulée.

cumscriptio, *incircumscripte*, chez des auteurs du VIe siècle (1) ; or les deux premiers peuvent correspondre à ἀπερίμετρος comme à ἀπερίγραφος qu'on trouve déjà chez Philon (2), ou à ἀπεριόριστος qui est appliqué au Noûs divin dans le *Corpus Hermeticum* (3). Ces épithètes concernent l'essence même de Dieu : mais la considération de l'incognoscibilité divine a donné lieu à des formations équivalentes, ἀπερίβλεπτος, ἀπερίληπτος, ἀπερίνοητος.

Ceci nous amène à la seconde sorte de déterminations négatives dans nos trois textes. Comme on l'a vu, ils reproduisent tous trois, sous forme diverse, un passage fameux du *Timée* (28 c 3), dont j'ai marqué déjà (p. 94) qu'il a été amplement cité par les païens et les chrétiens. Le peu d'originalité d'Apulée, sur ce point, manifeste au mieux l'influence de la tradition scolaire. Et c'est ce fait qui est capital. Car il nous prouve que, *dans les écoles mêmes des Platoniciens du IIe siècle*, l'impossibilité de comprendre et de « dire » Dieu était tenue pour un dogme. Dès lors, quand la même idée paraît dans l'hermétisme ou d'autres gnoses païennes, il n'est pas besoin d'invoquer quelque influence orientale. L'enseignement de l'école offre une explication suffisante.

Maxime de Tyr, XVII (Dübner) : τί ὁ θεὸς κατὰ Πλάτωνα (4).

Je donne ici une analyse et quelques citations de ce texte, en commençant à XVII 5.

I. *Existence de Dieu* (XVII 5).

1. *Preuve par le consentement universel*, qui est d'autant plus remarquable que les hommes divergent pour le reste. Or tous

(1) Cf. Souter, *Glossary*, s. v. Les trois derniers chez Grégoire le Grand, le premier chez Rusticus de Rome, auteur d'un *Contra Acephalos*, reviseur de la version latine des Actes des Conciles d'Ephèse et de Chalcédoine.

(2) Cf. Phil., *Sacr. Ab.* 59 ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ, μεμέτρηκε δὲ τὰ ὅλα (cf. C. H. XI 18, p. 154. 15 νόησον τὸν περιέχοντα τὰ πάντα καὶ νόησον ὅτι τοῦ ἀσωμάτου οὐδέν ἐστι περιοριστικόν et *supra*, pp. 73 ss.), *praem.* 85 τὸν ἀόριστον καὶ ἀπερίγραφον αἰῶνα, cf. p. 108, n. 1.

(3) C. H. XI 18 (p. 154. 14 ss.), cf. *supra*, ch. IV, pp. 73-75. Noter que l'exemple du C. H. paraît être le premier pour l'emploi de ἀπεριόριστος dans le cas de Dieu. Chez Philon, *Sacr. Ab.* 124 (I 252. 8), il s'agit de la richesse de Dieu (τοῦ θεοῦ τὸν ἀπεριόριστον καὶ ἀπερίγραφον πλοῦτον αὐτοῦ... δωρουμένου) ; chez Ps. Long., π. ὕψους 16, 1 (τὸ πάντα διακριβοῦν... ἀπεριόριστον), 44, 6 (ὁ κατέχων ἡμῶν τὰς ἐπιθυμίας, ἀπεριόριστος... πόλεμος), l'emploi est purement littéraire. Noter aussi que, si ἀπερίγραφος ἀπεριόριστος, marquent un infini au sens positif (ce qui est trop grand ou trop sublime pour être mesuré), ἀόριστος reste ambivalent, désignant soit un infini positif (τὸν ἀόριστον αἰῶνα Philon, cf. n. 2), soit, comme dans la tradition de la philosophie classique, une déficience, un « indéfini », cf. Phil., *praem.* 36 πᾶσα ἡ αἰσθητὴ φύσις ἀόριστος· τὸ δ'ἀόριστον ἀδελφὸν σκότους καὶ συγγενές.

(4) Cf. aussi XLI (Dü.) πόθεν τὰ κακά.

conviennent « qu'il existe un Dieu unique, roi et père de toutes choses, et des dieux multiples, fils de Dieu, qui exercent le commandement avec lui » (XVII 5).

θεὸς εἷς καὶ θεοὶ πολλοί. La croyance tout ensemble à un Dieu Suprême unique et à des dieux inférieurs multiples est courante sous l'Empire, cf. Max. Tyr. XIV (Dü.) 8 θεὸς μὲν οὖν αὐτὸς κατὰ χώραν ἱδρυμένος οἰκονομεῖ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν ἐν οὐρανῷ τάξιν. εἰσὶ δ'αὐτῷ φύσεις ἀθάνατοι δεύτεραι, θεοὶ καλούμενοι δεύτεροι, ἐν μεθορίᾳ γῆς καὶ οὐρανοῦ τεταγμένοι, θεοῦ μὲν ἀσθενέστεροι, ἀνθρώπου δὲ ἰσχυρότεροι = APUL. *de Plat.* I 11 (95. 7 Th.) *deorum trinas nuncupat* (sc. *Plato*) *species, quarum est prima unus et solus summus ille, ultramundanus, incorporeus, quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus* (cf. 86. 13-14); *aliud genus est, quale astra habent...; tertium habent, quos medioximos Romani veteres appellant, quod... loco et potestate diis summis sint minores, natura hominum profecto maiores* (1).

2. *Preuve par la vue du monde.* Quand elle voit le monde, « l'âme prononce que tout est l'œuvre de Dieu, elle est saisie d'amour pour l'Artisan et elle a quelque pressentiment de son art » (XVII 5).

Ces deux arguments se retrouvent chez Cicéron, *n. d.* II, mais dans l'ordre inverse (spectacle du ciel II 4, consentement universel II 5), chez Sextus Empiricus, *adv. math.* IX, dans le même ordre que chez Maxime (consentement universel IX 61-74, ordre de l'univers IX 75-122). Ils sont classiques, l'un et l'autre et dans leur liaison, depuis Platon (2). La preuve par la vue du ciel reparaît en XLI 2 : On n'a pas à demander à Dieu « qui est Dieu ? » (3), il n'y a qu'à lever les yeux et contempler Dieu en son œuvre. Suit une description typique du Dieu démiurge, très semblable à celles du *de mundo* 7 (4) et de Cornutus (sur Zeus : *Th. Gr.* 9-13) (5).

(1) Voir aussi d'autres textes *ap.* E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig, 1935), pp. 48 ss., NORDEN, *Agn. Th.*, p. 39 et n. 4, à propos d'Apoll. Ty., π. θυσιῶν (Eus., *pr. ev.* IV 13) θεῷ μὲν ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν..., μεθ'ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον.

(2) Cf. *Lois* X 886 a et *Rév. H. Tr.*, II, pp. 409 ss.

(3) Allusion à la consultation des oracles sur l'être ou le nom de Dieu, cf. t. I, pp. 12-14.

(4) Sur ce parallèle, cf. G. SOURY, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr* (Paris, 1942), pp. 52 ss.

(5) Dans mon étude du *de mundo*, t. II, pp. 460 ss., j'aurais dû noter le parallélisme quasi littéral entre *de mundo* 7 et Cornutus (et aussi Max. Tyr. XLI 2, mais pour quelques traits seulement). Si l'on ajoute Arius Didyme (noté *ib.*, p. 491, n. 1), cela fait quatre témoins. Il a sûrement existé un modèle hellénistique.

II. *Nature de Dieu* (XVII 6).

3. *Il est difficile de connaître Dieu tel qu'il est.* On ne peut même pas le suivre à la trace (οὐδὲ ἴχνη αὐτοῦ σκεψάμενοι), on n'en voit pas l'image (οὐδὲ ὅσον εἰδώλοις ἐντυχόντες). Cependant on peut élever le λογισμός jusqu'à quelque tour de guet tout à la cime de l'âme (1), et, de là, essayer de percevoir quelque trace de sa nature. Plût au ciel qu'on pût interroger Dieu sur Dieu! (2). Puisque c'est impossible, interrogeons du moins l'interprète de Dieu (ὑποφήτης τοῦ θεοῦ), Platon (XVII 6) (3).

4. *Via eminentiae* (XVII 7-8).

a. Distinction de l'intelligible et du sensible, et des instruments qui nous les font connaître, l'intellect et les sens. Dans la vie courante, les objets des sens nous sont plus connus (γνωριμώτερον) à cause de la facilité que nous avons de les voir, les intelligibles nous demeurent inconnus : cependant ils sont plus connaissables par nature (4), car ils sont essentiellement stables, tandis que les sensibles sont toujours fluents (XVII 7).

b. Où donc placer Dieu? Evidemment dans ce qui a le plus de stabilité et de fixité. On le connaîtra par la méthode de division selon laquelle, séparant en deux branches les choses qui nous sont les plus familières, on choisit, chaque fois, la branche la plus noble (τὴν ἑτέραν τὴν τιμιωτέραν) jusqu'à ce qu'on parvienne à l'objet cherché. On a donc ainsi :

(Etres) animés — inanimés : or κρεῖττον ἔμψυχον ἀψύχου.

(Animés) doués de sens — plantes : or τὸ αἰσθητικὸν τοῦ φυτικοῦ κρεῖττον.

(Doués de sens) raisonnables — sans raison : or κρεῖττον τὸ λογικὸν τοῦ ἀλόγου.

(1) ἡμεῖς δὲ ἄρα οὐ τολμήσομεν ἀναβιβασάμενοι τὸν λογισμὸν εἴς τινα περιωπὴν ἄνω τῆς ψυχῆς περισκέψασθαι τὰ τοῦ θεοῦ ἴχνη, τίνα χώραν ἔχει, τίνα φύσιν...; Numénius a la même image, fr. 11. p. 131. 7 Leem. ἀλλὰ δεήσει, οἷον εἴ τις ἐπὶ σκοπῇ καθήμενος κτλ. Cf. *infra*, p. 129 et n.3.

(2) ἐμοὶ δὲ σαφῶς ὁ Ἀπόλλων ἐκ Δελφῶν περὶ τοῦ Διὸς ἀποκρινάσθω, ἢ ὁ Ζεὺς αὐτὸς ὑπὲρ αὐτοῦ XVII 6. Cf. XLI 2 ἐρώμεθα τὸν Δία, τίς τῶν ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν πατὴρ καὶ χορηγός et *supra*, p. 110, n. 3.

(3) Cf. LXI 2 (p. 165. 45 Dü.) μέχρι τούτων ἀδεής εἰμι χρησμῳδίας· καὶ Ὁμήρῳ πείθομαι, καὶ πιστεύω Πλάτωνι, καὶ οἰκτείρω τὸν Ἐπίκουρον.

(4) τὰ δὲ νοητὰ ἄγνωστα μὲν ταῖς ὁμιλίαις, γνωριμώτερα δὲ τῇ φύσει XVII 7 (67. 14/6 Dü.). Cf. Arist. *An. Post.* A 2, 71 b 33 πρότερα δ'ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. ἔστι δὲ πορρωτάτω τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα.

c. Maintenant, dans l'âme raisonnable elle-même, qui, prise en son entier, est comme une agglomération (ἄθροισμά τι), il y a les puissances nutritive, sensitive, motrice, affective, intellective. Or il y a même rapport entre l'âme intellective et l'ensemble de l'âme qu'entre l'animé et l'inanimé, c'est-à-dire que l'âme intellective est évidemment supérieure à l'âme prise comme agglomération de toutes les puissances. Or Dieu, à coup sûr, n'est pas dans l'ἄθροισμα. Il reste donc, s'élevant par la raison comme sur une acropole (ὥσπερ εἰς ἀκρόπολιν ἀναβιβασαμένους τῷ λόγῳ, cf. ἀναβιβασάμενοι τὸν λογισμὸν εἴς τινα περιωπὴν ἄνω τῆς ψυχῆς XVII 6), de placer Dieu là où est l'Intellect qui a, au plus haut degré, rang de Cause Première (κατὰ τὸν νοῦν αὐτὸν τὸν ἀρχηγικώτατον) (1).

d. Maintenant, l'intellect lui-même peut être ou en puissance ou en acte. Et ce dernier lui-même n'est pas encore parfaitement intellect, à moins de penser toujours, de penser toutes choses, et non pas tantôt une chose tantôt une autre. Dès lors l'Intellect le plus parfait doit être celui qui pense toujours, toutes choses, toutes ensemble (XVII 8) (2).

Un trait est à noter dans cette démonstration. Quand Maxime s'était demandé dans laquelle des deux natures, intelligible ou sensible, placer Dieu, Il avait répondu : « N'est-ce pas dans celle qui est plus stable, plus fixe, plus éloignée du flux et du changement des choses sensibles? (ἆρα οὐκ ἐν τῇ στασιμωτέρᾳ καὶ ἑδραιοτέρᾳ καὶ ἀπηλλαγμένῃ τοῦ ῥεύματος τούτου καὶ τῆς μεταβολῆς;). Parmi les êtres, en est-il un seul qui aurait consistance si Dieu ne le soutenait? » (XVII 8, p. 67. 46 ss. Dü.). C'est dire que Maxime se réfère à un argument d'origine platonicienne où Dieu est assimilé aux Premiers Intelligibles, Bien ou Un. Cependant, au cours de la preuve, on passe du νοητόν au νοῦς, si bien que Dieu est finalement défini comme un Intellect en acte toujours pensant et pensant toutes choses ensemble, c'est-à-dire comme le Dieu d'Aristote. Nous avions constaté le même trait dans la preuve par la *via* δι'ἐπαγωγῆς chez Albinus (*supra*, pp. 96 s.) puisque, au-dessus de l'Intellect en

(1) Premier exemple, à ma connaissance, de l'emploi d'ἀρχηγικός dans le cas de Dieu (Philon, *Mos.* II 219, l'emploie pour le feu, ὡς ἀρχηγικώτατον αἴτιον καὶ πρεσβύτατον ἔργον). Cf. Procl., *Inst. Th.* 132 (116. 30 ss. Dodds) : les rangs (διακοσμήσεις) des dieux forment une chaîne continue, ἅτε... κατὰ τὸ ἓν ἀφωρισμέναι τὸ ἀρχηγικὸν αὐτῶν αἴτιον.

(2) ὥστε εἴη ἂν ἐντελέστατος ὁ νοῶν ἀεὶ καὶ πάντα καὶ ἅμα XVII 8 (p. 68.20 Dü.), cf. Alb. p. 164. 16 ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ ἀεί. Albinus ajoute encore la Cause de ce νοῦς lui-même, 164. 18 τούτου δὲ καλλίων ὁ αἴτιος τούτου. La source est évidemment Aristote, *Méta.* Λ 6.

acte, Albinus mettait encore la Cause de celui-ci, qui est plus belle : on s'attendrait à ce que cette Cause fût dite le Bien ou l'Un (1), mais il s'agit en fait du Dieu νόησις νοήσεως d'Aristote qui, bien qu'immobile, meut l'Intellect du Ciel en tant qu'ὀρεκτόν (p. 164. 18 ss.). Nous le constatons également chez Numénius (*infra* p. 127) et dans le glissement de νοητός à νοερός, ou de νοερός à νοητός, qui sera une des caractéristiques du néoplatonisme et qui apparaît déjà en certains passages des *Oracles Chaldaïques* (νοερός = νοητός, p. 23, v. 5, 6 Kr.; νοητός = νοερός, p. 51, v. 1 Kr.) (2). Et de même enfin dans la doctrine des Idées comme pensées de Dieu. Tout cela vient de la contamination entre les doctrines platonicienne et aristotélicienne qui s'est produite dans le courant du IIe siècle (3) et qui est un des traits les plus notables de la théologie de l'époque (4).

5. *Via analogiae* (XVII 9, p. 68. 22-29 Dü.).

1re comparaison. Le νοῦς divin est comme la vue, qui est rapide, le νοῦς humain comme le langage, qui est lent.

2e comparaison. Le νοῦς divin est comme le regard du soleil qui voit toutes choses à la fois (5), le νοῦς humain comme le regard de l'homme qui doit passer d'un objet à l'autre.

Ces comparaisons ne se retrouvent pas chez Albinus qui, dans sa voie d'analogie (p. 165. 17 ss.), se montre plus proche de Platon (*Rép.* VI 508 a 4 ss.).

6. *Dieu ineffable* (XVII 9, p. 68. 30-44 Dü.).

De ce Père de l'Univers, Platon ne dit pas le nom, car il l'ignore, ni la couleur, car il ne l'a pas vu, ni la grandeur, car il ne l'a pas touché. De fait, τὸ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς, ἄρρητον φωνῇ, ἀναφὲς σαρκί, ἀπευθὲς ἀκοῇ. Il ne peut être vu que par ce qu'il y a dans l'âme de plus beau, de plus pur, de plus intelligent, de plus léger (d'où rapide, κουφοτάτῳ : lieu commun) (6), de plus noble, en raison

(1) Cf. par exemple [Plat.], *Ep.* II 312 e 1 ss. sur les trois Principes : περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ'ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν, passage que les néoplatoniciens interprètent comme le Bien (Plotin) ou la Source toute première de toute divinité, cf. éd. Souilhé, p. LXXVIII.

(2) Cf. t. III, ch. I, p. 56 et n. 3.

(3) Rappelons la renaissance du platonisme depuis la fin du Ier s. av. J.-C., et, dans le même temps, la découverte des écrits acroamatiques d'Aristote.

(4) Sur ce point, cf. Witt, *Albinus*, pp. 124 ss.

(5) πάντα ἐφορᾷ τὸν ἐν γῇ τόπον ἀθρόως. Lieu commun : cf. l'épithète Soleil παντεπόπτης (ou πανεπόπτης) et les textes rassemblés par Cumont sur le « Soleil Vengeur », *Il Sole Vindice dei delitti*, *Memorie d. pont. Accad. rom. di arch.*, N. S., I, 1925, pp. 65 ss., *Rendiconti d. pont. Accad. rom. di arch.*, V, 1927, pp. 69 ss., *Syria*, XIV, 1933, pp. 385 ss.

(6) Τόπος rapidité de la pensée, cf. t. II, pp. 87-89, *Ascl.* 6 (302. 12) *elementis velocitate miscetur.*

de la similitude et de la parenté entre notre intellect et Dieu (ὁρατὸν δι'ὁμοιότητα καὶ ἀκουστὸν διὰ συγγένειαν). Seul le νοῦς voit les νοητά et les entend.

7. *Comment donc s'obtient cette vue de Dieu?* (XVII 10).

Il faut se fermer à toutes les choses du monde (ἀποφράττων μὲν καὶ τὰ ὦτα, ἀποστρέφων δὲ τὰς ὄψεις καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις ἔμπαλιν πρὸς ἑαυτόν). — Lieu commun depuis le *Phédon* : cf. l'ἀπαλλοτριοῦσθαι hermétique (C. H. XIII 1, p. 200. 11) et le « noviciat » pythagoricien (1).

En suite de quoi, il faut s'élever par le moyen du λόγος ἀληθής et de l'ἔρως ἐρρωμένος. Dans cette montée, on ne s'arrêtera ni au ciel ni aux astres, mais il faut aller encore plus haut (ἀλλὰ καὶ τούτων ἐπέκεινα ἐλθεῖν δεῖ), passer la tête au-dessus du ciel lui-même jusqu'au Lieu de Vérité et à la paix qui y règne (ὑπερκύψαι τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τὸν ἀληθῆ τόπον καὶ τὴν ἐκεῖ γαλήνην, p. 69. 10 s. Dü.). — Lieu commun encore, cf. C. H. XI 19 : Rien ne peut faire obstacle à l'âme et l'empêcher de εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτῆναι. Traversant tous les corps célestes (πάντα διατεμοῦσα), elle volera jusqu'au corps le plus extrême (le huitième ciel), « et si tu voulais même crever la voûte de l'univers (καὶ αὐτὸ ὅλον διαρρήξασθαι) et contempler ce qu'il y a au delà (καὶ τὰ ἐκτὸς θεάσασθαι), rien ne t'en empêche » (*l. c.*, p. 155. 5-7).

8. *Dieu n'est pas telle ou telle beauté, mais la Cause du beau* (XVII 11).

On a ici un mouvement tout semblable à celui du C. H. II 12, 14 (cf. *supra*, ch. IV, p. 78). Il était dit là-bas que Dieu n'est pas νοῦς, mais cause du νοῦς, ni πνεῦμα, mais cause du πνεῦμα, ni φῶς, mais cause du φῶς (οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ <νοῦ> εἶναι etc., p. 37.15 ss.). De même ici, Dieu n'est pas un beau corps, ἀλλ' ὅθεν καὶ τῷ σώματι ἐπιρρεῖ τὸ κάλλος, ni une belle prairie (2), ἀλλ' ὁπόθεν καὶ ὁ λειμὼν καλός. Bref, toute beauté, d'un fleuve, de la mer, du ciel, des dieux du ciel, dérive de cette Source éternelle et pure. Si l'on comprend cela, on a vu Dieu : εἰ μὲν ταῦτα ἱκανά, ἑώρακας τὸν θεόν (p. 69. 45 Dü.). Sans quoi, nul moyen de se représenter Dieu : car il n'a ni grandeur, ni couleur, ni figure ni aucun autre des accidents

(1) Cf. mon article dans *Rev. Et. Gr.*, L, 1937, pp. 476 ss.

(2) Souvenir sans doute de *Phèdre* 248 b 6 οὗ δὴ ἕνεχ' ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πέδιον οὗ ἐστιν, ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ (cp. μόνῳ δὲ τῷ τῆς ψυχῆς καλλίστῳ ...ὁρατόν p. 68. 36 Dü.) νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὖσα. Cf. Hermias, *in Phaedrum*, p. 161. 3 Couvreur λειμὼν δέ ἐστιν ἡ γόνιμος τῶν εἰδῶν δύναμις.

de la matière (1), mais, pour le voir tel qu'il est, on doit le dépouiller de tous ces vêtements comme on dénude l'objet aimé pour le contempler dans son être même (XVII 11, p. 69. 47 ss.).

9. *Le Dieu Monarque et ses satellites* (XVII 12).

Que si d'ailleurs on ne peut atteindre à la vue de Dieu lui-même, on se contentera d'admirer ses œuvres (ἀρκεῖ σοι τὰ ἔργα ἐν τῷ παρόντι ὁρᾶν, p. 70. 1 Dü.) et d'adorer les fils de Dieu qui lui servent d'appariteurs (εἰσαγγελεῖς) et de ministres (ὑπηρέται).

C'est encore là un lieu commun, et l'on notera que, comme les σατράπαι et πυλωροί du *de mundo* (6, 398 a 21, 29) (2), les εἰσαγγελεῖς de Maxime font songer à la cour du Grand Roi (3). Pour les démons ὑπηρέται, cf. C. H. XVI 13, 15 (236. 7, 20), Exc. VI **12** 2. Celse a la même doctrine (cf. *infra*, p. 118).

Celse, Ἀληθὴς Λόγος (éd. Glöckner = *Kl. Texte* 151).

Si problématique que me paraisse la reconstruction du plan du *Discours Vrai* de Celse d'après la réponse d'Origène, il n'est point douteux que l'auteur ait été platonicien et que le platonisme qui l'inspire soit très précisément celui de l'École au IIe siècle de notre ère. C'est à juste titre qu'on met généralement Celse sur la même ligne qu'Albinus et Maxime de Tyr. Parmi les dogmes de théologie platonicienne qu'on rencontre en son ouvrage, je choisis ceux qui concernent de plus près la transcendance divine.

1. *Dieu sans forme, incompréhensible, innommable, ineffable:* VI 62-66 (p. 52. 24 ss. Gl.).

« [62] Dieu n'a ni bouche, ni voix, ni aucune des qualités que nous connaissons. [63] Dieu n'a pas non plus fait l'homme à son image, car il n'est pas tel que l'homme, et il ne ressemble à aucune autre forme. [64] Dieu ne participe ni à la figure, ni à la couleur, ni au mouvement, ni à l'essence (4). [65] Et si, à vrai dire, toutes choses sont issues de lui, il n'est, lui, issu de rien. On ne peut non

(1) Pour la suite μέγεθος χρῶμα σχῆμα, cf. par exemple *Stob. Herm.* Exc. VI **19** 3-4 οἷον γάρ ἐστι κάλλος..., τὸ μήτε σχῆμα μήτε χρῶμα μήτε σῶμα (= μέγεθος) ἔχον et *supra*, ch. IV, pp. 61, 72.
(2) Cf. t. II, pp. 479 et 507, n. 1.
(3) Cf. Hérod., III 84. 10 παριέναι ἐς τὰ βασιλήια πάντα τὸν βουλόμενον τῶν ἑπτὰ ἄνευ ἐσαγγελέος.
(4) οὔτε μετέχει σχήματος ὁ θεὸς ἢ χρώματος (cf. *supra*, n. 1) οὔτε κινήσεως οὔτ' οὐσίας (cf. *supra*, n. 1 et ch. V, p. 84, ch. IV, pp. 70 ss.).

plus l'atteindre par le langage, il n'a pas de nom (1) : car il ne reçoit aucun des accidents qu'on saisit et fixe par un nom (ὀνόματι καταληπτόν). De fait, Dieu est en dehors de tout accident ».

2. *Comment connaître Dieu?*

a. La Ténèbre divine, VI 66 (p. 53. 3 ss.).

(Que si, entendant dire que Dieu est ineffable, on demande :) « Comment donc connaître Dieu? Comment apprendre la voie qui mène là-haut? Car, pour l'instant du moins, c'est de l'obscurité que tu me jettes devant les yeux (2), et je ne puis rien voir distinctement », (il faut répondre :) « Ceux qu'on a conduits des ténèbres à la lumière ne peuvent résister à l'éclat des rayons : leur vue est ainsi offusquée et mise à mal, et il leur semble qu'ils sont aveugles ».

Souvenir évident de la *République* VII 515 c ss., cp. Celse τούτους μὴ δυναμένους ἀντέχειν ταῖς μαρμαρυγαῖς κολάζεσθαι τὴν ὄψιν et Plat. 515 c 9 καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν. Voir aussi les textes sur l'éclat aveuglant du soleil, *supra*, ch. I, pp. 13-14.

b. La vue par le νοῦς, VII 36 (p. 58. 15 ss.).

« Mais l'on demandera de nouveau : « S'il est inaccessible aux sens, comment connaîtra-t-on Dieu? Que peut-on apprendre sans l'usage des sens? » Répondons à ces gens-là : « Ce n'est pas là propos de l'homme, ni de l'âme, mais de la chair. Qu'ils entendent pourtant la réponse, si du moins est capable d'apprendre quelque chose cette race timide et attachée au corps. Quand, après avoir fermé l'entrée des sens et vous être détournés de la chair (3), vous aurez regardé en haut par l'intellect (ἀναβλέψητε νῷ) et donné l'éveil aux yeux de l'âme, alors seulement vous verrez Dieu ».

c. Les trois voies, VII 42 (p. 59. 8 ss.).

« Platon est un docteur plus efficace en matière de théologie, lui qui nous dit dans le *Timée* (28 c 3 : cf. *supra*, p. 94) : « Découvrir le Créateur et Père de cet univers est chose difficile; quand on l'a découvert, l'expliquer à tous est impossible ». Voyez donc comment

(1) οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός ἐστιν ὁ θεός, οὐδ' ὀνομαστός. Peut-être : « On ne peut non plus le définir, et il n'a pas de nom », en raison du rapport λόγος — ὄνομα vu plus haut, ch. V, pp. 81-82.

(2) σκότον μου τῶν ὀφθαλμῶν προβάλλεις. Le génitif dépend de πρό dans προβάλλεις.

(3) αἰσθήσει μύσαντες... καὶ σαρκὸς ἀποστραφέντες, cf. ἀποφράττων μὲν καὶ τὰ ὦτα, ἀποστρέφων δὲ τὰς ὄψεις καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις ἔμπαλιν πρὸς ἑαυτόν Max. Tyr. XVII 10. On notera, chez Celse, l'emploi habituel du mot σάρξ pour désigner le siège des appétits corporels par opposition à l'esprit, v. gr. οὐδὲ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ σαρκὸς ἡ φωνή (58. 17 : Platon eût dit σώματος), παντελῶς τῇ σαρκὶ ἐνδεδεμένοι (59. 18). Cet emploi est hellénistique (déjà Epicure), et, dans les textes pauliniens, n'a rien de propre au christianisme. Voir *Addenda*.

les hommes inspirés de Dieu cherchent la Voie de Vérité, comment en outre Platon a su qu'il est impossible à tous de marcher sur cette route. Mais puisqu'enfin les sages ont trouvé une méthode pour nous faire acquérir quelque notion de l'Innommable et Premier (ὡς ἄν τοῦ ἀκατονομάστου καὶ πρώτου λάβοιμέν τινα ἐπίνοιαν), qui rend Dieu manifeste

soit par la synthèse qui embrasse et domine les autres notions,
soit par séparation d'avec ces autres notions,
soit par analogie (1),

je veux vous enseigner ce qui par ailleurs est ineffable (2) : mais je serais bien étonné si vous pouviez me suivre, vous qui êtes entièrement prisonniers de la chair et dont le regard n'a rien de pur ».

d. La voie d'analogie, VII 45 (p. 59. 19 ss.) (3).

« L'essence et le créé constituent l'intelligible, le visible. La vérité accompagne l'essence, l'erreur le créé. A la vérité se rapporte la science, l'opinion a pour objet l'autre domaine (*sc.* le créé). De l'intelligible on prend intelligence, du visible, vue. C'est l'intellect qui perçoit l'intelligible, l'œil, le visible.

Eh bien donc, ce qu'est le soleil pour les visibles — il n'est ni œil ni vue, mais il est cause, pour l'œil, du fait de voir, pour la vue, de ce qu'elle existe, pour les visibles, de ce qu'ils sont vus, pour tous les sensibles, de ce qu'ils viennent à l'existence; bien plus, il est lui-même pour lui-même cause de ce qu'on le voit —, Dieu l'est pour les intelligibles : il n'est ni l'intellect (humain) ni l'intellection ni la science, mais il est cause, pour l'intellect, de ce qu'il prend intelligence, pour l'intellection, de ce que par lui elle existe, pour la science, de ce que par lui elle connaît, pour tous les intelligibles et la vérité même et l'essence même, de ce qu'ils existent, étant lui-même au delà de toutes choses (πάντων ἐπέκεινα ὤν) et ne se laissant saisir que par une certaine puissance ineffable (ἀρρήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός) ».

(1) διαδηλοῦσαν αὐτὸν ἢ τῇ συνθέσει τῇ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἢ ἀναλύσει ἀπ' αὐτῶν ἢ ἀναλογίᾳ (59. 15-16). Je reviens plus loin sur ce texte important et difficile, *infra*, pp. 119 ss.

(2) τὸ ἄλλως ἄρρητον. Ou « l'Etre qui par ailleurs est ineffable ».

(3) Ce qui suit est un morceau typique de « Schulstil » : courtes sentences dogmatiques, sans verbes : οὐσία καὶ γένεσις νοητόν, ὁρατόν. μετὰ οὐσίας μὲν ἀλήθεια, μετὰ δὲ γενέσεως πλανή. περὶ ἀλήθειαν μὲν οὖν ἐπιστήμη, περὶ δὲ θατέρον δόξα etc. Celse commence par une suite de définitions (*οὐσία... ὀφθαλμός*, p. 59. 19-23). Il établit ensuite une analogie de proportion : ὅπερ οὖν ἐν τοῖς ὁρατοῖς ἥλιος..., τοῦτο ἐν τοῖς νοητοῖς ἐκεῖνος (p. 59. 23-60. 7), cf. Albinus, p. 165. 18 ss. (*supra*, p. 99). C'est donc ici la 3[e] voie, ἀναλογίᾳ : les deux autres (συνθέσει, ἀναλύσει) n'ont pas été rapportées par Origène.

Comme pour Albinus, la source est évidemment Platon, *Rép.* VI 508 e-509 b.

e. Qu'il faut toujours tendre à Dieu, VIII 63 (p. 70. 28 ss.).

« Quant à Dieu, il ne faut jamais le quitter d'aucune manière, ni jour ni nuit, ni en public ni en privé, en toute parole, en toute action, invariablement. Mais que toujours, dans ces activités ou sans elles (*sc.* qu'on se taise ou n'agisse point), l'âme soit tendue vers Dieu » (θεοῦ δὲ οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀπολειπτέον οὔτε μεθ' ἡμέραν οὔτε νύκτωρ οὔτ' ἐς κοινὸν οὔτ' ἰδίᾳ λόγῳ τε ἐν παντὶ καὶ ἔργῳ διηνεκῶς, ἀλλά γε καὶ μετὰ τῶνδε καὶ χωρὶς ἡ ψυχὴ τετάσθω πρὸς τὸν θεόν).

On comparera C. H. XI 21 (156. 12) : ὁδεύοντί σοι πανταχοῦ συναντήσει καὶ πανταχοῦ ὀφθήσεται..., γρηγοροῦντι κοιμωμένῳ, πλέοντι ὁδεύοντι, νυκτὸς ἡμέρας, λαλοῦντι σιωπῶντι. Dans un curieux récit d'un hésychaste russe du XIXe siècle (1), on lit : « *Debout*, *assis*, *couché ou en marchant*, dis sans cesse : « Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi! » doucement et sans hâte... C'est ainsi que tu parviendras à l'activité perpétuelle du cœur ». « La prière de Jésus intérieure et constante est l'invocation continuelle et ininterrompue du nom de Jésus par les lèvres, le cœur et l'intelligence, dans le sentiment de sa présence, *en tout lieu*, *en tout temps*, *même pendant le sommeil* ».

3. *Le Dieu Suprême et ses satellites*, VIII 35 (p. 65. 24 ss.).

« Si l'on venait à négliger les subordonnés du Roi des Perses ou des Romains, satrape, proconsul (ὕπαρχος), préteur (στρατηγός), procurateur (ἐπίτροπος), voire ceux qui détiennent des charges, offices ou ministères moins élevés, ils pourraient s'en venger par de lourdes peines. Croit-on que les satrapes et officiers (διάκονοι) de Dieu qui vivent dans l'air ou sur la terre (2) n'exigeront que des peines légères si on les outrage? »

J'ai cité ce morceau, non seulement parce qu'il a son parallèle chez Maxime de Tyr (*supra*, p. 115) et bien d'autres païens de ce temps, mais parce qu'il concerne lui aussi la transcendance. En effet, comme l'observe le Ps. Onatas (un des faux néopythagoriciens du début de notre ère), « ceux qui n'admettent qu'un seul Dieu, et non plusieurs, se trompent, car ils ne comprennent pas que ce qui relève le plus la transcendance divine (τὸ μέγιστον

(1) *Récits d'un pélerin à son père spirituel*, trad. par Jean Gauvain, Neuchâtel, 1948, pp. 30 et 26.

(2) ἐναέριοί τε καὶ ἐπίγειοι (65. 27). Sur les δαίμονες ἐπίγειοι, cf. par exemple *PGM.* IV 3037 ss. ὁρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, λαλῆσαι,... ὁποῖον ἐὰν ἧς, ἐπουράνιον ἢ ἀέριον, εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον.

ἀξίωμα τᾶς θείας ὑπεροχᾶς), c'est de régner et d'avoir le commandement sur ses pairs (ἄρχεν καὶ καθαγέεσθαι τῶν ὁμοίων), d'être le plus fort et d'être au-dessus des autres » (καθυπέρτερον εἶμεν τῶν ἄλλων, Stob. I 1, 39 = I, p. 49. 5 ss. Wachs.) (1). Plus donc on multiplie les intermédiaires, mieux on marque la transcendance du Dieu Premier. Lui seul est *summus;* les autres, bien que dieux aussi, et donc en un sens les ὅμοιοι de Dieu (2), n'en restent pas moins subordonnés. L'idée même d'une cour divine rehausse la majesté du Monarque. Au surplus, dès le temps de Domitien *dominus et deus*, les habitants de Rome avaient pu s'en rendre compte. Et c'est un trait qui n'ira que s'accentuant à mesure que l'Empire s'orientalise. L'Empereur est inaccessible : il faut faire longuement antichambre avant d'avoir le droit de se prosterner devant lui (3). Il est naturel que ces rites auliques aient été transposés à la cour céleste pour mettre en relief la suréminence de Dieu.

Parmi ces extraits de Celse, le plus important est celui qui a trait aux trois voies, VII 42 (*supra*, pp. 116 s.) : les sages ont trouvé une méthode pour nous faire acquérir quelque notion de l'Innommable, qui nous le rend manifeste ἢ τῇ συνθέσει τῇ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἢ ἀναλύσει ἀπ' αὐτῶν ἢ ἀναλογίᾳ. Qu'il s'agisse là d'un schème scolaire, c'est ce que prouvent d'une part la forme stylistique — triple disjonction, cf. Aristote, fr. 24 R² (Cic. *n. d.* II 16) *Aristoteles... omnia quae moventur aut natura moveri censuit aut vi aut voluntate* —, d'autre part le fait qu'un groupe de trois voies se retrouve chez Albinus (165. 4 ss. ἔσται δὴ πρώτη μὲν αὐτοῦ νόησις ἡ κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων, ...δευτέρα δέ ...ἡ κατὰ ἀναλογίαν, ...τρίτη δὲ κτλ. [*via eminentiae*]), et nous verrons bientôt qu'il s'agit, en fait, des mêmes méthodes. On peut supposer que Celse avait explicité chacune de ces voies. Malheureusement, Origène ne rapporte qu'un morceau sur la troisième (ἀναλογία), en sorte que nous restons dans le doute quant aux deux premières (συνθέσει, ἀναλύσει). Et ce doute est aggravé, risque même de se tourner en erreur, si nous suivons l'interprétation d'Origène, qui est fausse. Il dit en effet plus loin (VII 44, t. II, 194.25 K.) :

(1) Sur ce texte, cf. Zeller III 2⁴, p. 133, n. 1; Norden, *Agn. Th.*, p. 39, n. 1; E. Peterson, *Der Monotheismus*, pp. 52 ss.

(2) Ici encore un souvenir de la Cour du Grand Roi, cf. Hérod. III 35. 18 Περσέων ὁμοίους τοῖσι πρώτοισι δυώδεκα... κατώρυξε (*sc.* ὁ Καμβύσης), Xén. *Cyr.* II 1, 9 οἱ παρ' ἡμῶν οἱ τῶν ὁμοτίμων καλούμενοι, VII 5, 85 ἀλλ' ὥσπερ ἐν Πέρσαις ἐπὶ τοῖς ἀρχείοις οἱ ὁμότιμοι διάγουσιν.

(3) Cf. par exemple F. Poulsen, *Römische Kulturbilder*, Copenhague, 1949, ch. II. Pour la *proskynèsis* de Domitien, *ib.*, p. 44.

« Ainsi donc Celse pense connaître Dieu soit par la synthèse qui domine les autres choses (1) conformément à la *synthèse* dont parlent les géomètres, soit par l'*analyse* à partir d'autres choses, soit par la *proportion* usitée chez les géomètres » (Κέλσος μὲν οὖν ἤτοι τῇ συνθέσει τῇ ἐπὶ τὰ ἄλλα, ἀνάλογον τῇ παρὰ τοῖς γεωμέτραις καλουμένῃ συνθέσει, ἢ τῇ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀναλύσει ἢ καὶ ἀναλογίᾳ, ἀνάλογον τῇ παρὰ τοῖς αὐτοῖς ἀναλογίᾳ, οἴεται γιγνώσκειν τὸν θεόν). En d'autres termes, Origène voit ici les trois méthodes mathématiques d'analyse, de synthèse, de proportion. Or cette exégèse est fausse.

Nous savons fort bien ce que les mathématiciens anciens entendent par analyse et synthèse (cf. Euclide, *Elem.* XIII; Pappus, *Synag.* 634-636; Proclus, *in Eucl.*, p. 43. 18 Fr.). Je traduis ici ce qu'en dit Hultsch (P. W., VII 1212, s. v. *Geometria*) d'après Pappus, VII 634 (2) : « Dans l'*analyse*, on tient le problème à résoudre pour démontré, on cherche alors par quelle méthode on en est venu là, puis on remonte, d'hypothèse en hypothèse, jusqu'à un point déjà connu ou qui résulte immédiatement des axiomes tout premiers (3). Telle est l'analyse ou solution par démarche régressive. Sur quoi on renverse la démonstration par la *synthèse*. Ce qui, dans l'analyse, avait été trouvé en dernier lieu vient maintenant en premier, et, à partir de là, le raisonnement procède d'étape en étape jusqu'à ce qu'on aboutisse à la proposition que, dans l'analyse, on avait tenue pour déjà démontrée ». De même Proclus, *l. c.* : « La dialectique est donc à bon droit le couronnement des mathé-

(1) C'est à dessein que, dans τῇ ἐπὶ τὰ ἄλλα, je laisse pour l'instant τὰ ἄλλα dans le vague.

(2) Texte *ap.* Iv. Thomas. *Gr. Math. Works*, II, pp. 596 ss. (L. C. L., 1951). Le texte d'Euclide, *ad* XIII prop. 1-5 (t. IV, p. 364. 17 Heiberg) est plus court et très dense : τί ἐστιν ἀνάλυσις καὶ τί ἐστι σύνθεσις. ἀνάλυσις μὲν οὖν ἐστι λῆψις τοῦ ζητουμένου ὡς ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἀκολούθων ἐπί τι ἀληθὲς ὁμολογούμενον, σύνθεσις δὲ λῆψις τοῦ ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἀκολούθων ἐπὶ τὴν τοῦ ζητουμένου κατάληξιν ἤτοι κατάληψιν, ce qu'on peut traduire ainsi : « Dans l'*analyse* on prend comme accordé ce qui est demandé en se portant, par voie de conséquence, vers quelque vérité qui est accordée; dans la *synthèse*, on prend ce qui est accordé (*sc.* une vérité déjà connue ou un axiome) en se portant, par voie de conséquence, vers la conclusion ou l'intelligence de ce qui est demandé ». Dans la fin du texte, j'ai suivi la leçon de BV bq, et ne comprends pas celle de P, adoptée par Heiberg : ἐπί τι ἀληθὲς ὁμολογούμενον. Cela paraît assez manifestement une erreur de scribe, qui aura simplement répété la finale de l'ἀνάλυσις. Dans les deux phrases, τὸ ζητούμενον et τὸ ὁμολογούμενον se répondent. Dans l'analyse, on part du ζητούμενον (supposé accordé) pour aboutir à un ὁμολογούμενον; à l'inverse, dans la synthèse, étant parti de l'ὁμολογούμενον, on doit aboutir à la saisie du ζητούμενον. D'autre part, on se demande si ἤτοι κατάληψιν n'est pas une glose marginale qui se sera glissée dans le texte.

(3) C'est l'ἀρχὴ ἀνυπόθετος de Platon, *Rép.* VI 510 b 7 (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον), 511 b 6 (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου), cf. ma *Contemplation... selon Platon*, pp. 168 ss. On notera que les deux méthodes sont déjà parfaitement définies dans ces passages de *Rép.* VI, et que Platon lui-même se réfère aux géomètres de son temps, 510 c 2 (οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας...πραγματευόμενοι κτλ.).

matiques, dès là qu'elle enseigne les *synthèses* qui, à partir des principes, manifestent les conséquences dérivées des principes, et les *analyses* qui remontent vers les premières vérités et les principes » (θριγχὸς[!] οὖν εἰκότως ἐστὶν ἡ διαλεκτικὴ τῶν μαθημάτων, τάς τε συνθέσεις τὰς ἐκ τῶν ἀρχῶν τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς προαγούσας καὶ τὰς ἀναλύσεις τάς τ'ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς ἐπανιούσας ἀναδιδάσκουσα). Bref, l'analyse, qui est la vraie voie de découverte, « résout » le thème en le ramenant à des éléments déjà connus ou de valeur axiomatique; la synthèse « recompose » ensuite toute la chaîne des hypothèses en descendant du premier principe à la conséquence dernière. Or il apparaît aussitôt que cette synthèse des géomètres ne peut être d'aucun emploi dans le cas de Dieu, qui est Premier Principe. On peut remonter du monde créé (ou ordonné) au Démiurge. Dans la philosophie ancienne, qui ne connaît pas de création *ex nihilo* et qui pose le monde comme un donné éternel, on peut aussi, à la rigueur, descendre du Démiurge au monde, puisque la notion même de Démiurge suppose l'existence d'une matière qu'il ordonne. Mais l'on ne peut traiter Dieu comme conséquence et remonter au delà (analyse), ni partir d'un principe supérieur à Dieu pour en déduire Dieu (synthèse). Il faut donc chercher ailleurs.

L'expression même, assez bizarre d'abord, de Celse nous indique la voie : ἡ σύνθεσις ἡ ἐπὶ τὰ ἄλλα. Celse écrit un grec correct. ἐπί et l'accusatif, chez lui, ne peut donc avoir que les acceptions normales : « vers, contre, au-dessus ». « Contre » est absurde, « vers » ne convient pas : c'est vers Dieu que la méthode, quelle qu'elle soit, doit mener, non vers les autres choses. Reste la σύνθεσις qui est *au-dessus de* τὰ ἄλλα. Ceci ne peut se comprendre que comme une notion synthétique qui embrasse et domine les autres notions : ἐπί est excellent en ce sens et se traduit figurativement par l'accolade qui, sous une notion plus générale, embrasse et domine deux notions plus particulières :

être
animé | inanimé

(1). Or nous retrouvons ici une doctrine familière depuis Platon, celle de la division, qui suppose, à l'inverse, la composition. Chacun connaît les procédés de division qui mènent à définir le pêcheur à la ligne ou le sophiste *(Sophiste)*, le tisserand ou le politique *(Politique)*. Ils consistent à diviser un genre supérieur en espèces, pour aboutir,

(1) Cf. un curieux parallèle dans les *Orac. Chald.*, p. 26 Kr. Quand il compose l'âme, Dieu mêle d'abord le νοῦς et le πνεῦμα θεῖον, puis τρίτον ἁγνὸν Ἔρωτα συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνὸν ἔθηκεν.

d'espèce en espèce, jusqu'à un ἄτομον. Maintenant le διαιρεῖσθαι a pour contraire un συντιθέναι. Et lorsqu'il s'agit, comme dans le cas du Dieu platonicien, d'un Principe qui se confond avec le Genre Intelligible tout premier, l'Un ou le Bien, c'est en recomposant les espèces qu'on parviendra à ce genre, dont on pourra dire à bon droit qu'il embrasse et domine les espèces qui le divisent. Eudore, dans un texte déjà cité (*supra*, ch. II, p. 24), nous montre exactement ce que Celse veut dire. Je traduis à nouveau ce passage : « Au plan tout à fait supérieur,... les Pythagoriciens posent comme principe de toutes choses l'Un. Au second plan, il y a deux principes de la réalité, l'Un et la nature opposée à l'Un... C'est pourquoi, au dire de ces gens-là, *ces principes ne sont même pas du tout principes* : car, si l'un des deux principes est cause de telles choses, l'autre de telles autres, *ils ne sont pas principes universels de toutes choses, comme l'Un* (premier) ». Dans un désir de précision certains Pythagoriciens, selon Eudore, auraient donc établi comme principe universel (ἀρχή) l'Un premier ou Ἕν, cependant que l'Un second ou Monade et son opposé la Dyade indéterminée (= matière) n'auraient eu rang que d'éléments (στοιχεῖα). On voit ainsi comment nous parvenons à la notion de l'Un : c'est par composition des opposés subordonnés à l'Un jusqu'à ce qu'on aboutisse à une notion qui comprenne et surmonte tout le réel, ἡ σύνθεσις ἡ ἐπὶ τὰ ἄλλα. Cette méthode paraît issue des spéculations pythagoriciennes (1), car elle trouve son application la plus typique dans la doctrine pythagoricienne de l'Un surmontant la double série des ἀρχαὶ κατὰ συστοιχίαν (2).

La seconde méthode de Celse, ἀναλύσει ἀπὸ τῶν ἄλλων, doit correspondre à la voie κατὰ ἀφαίρεσιν d'Albinus (3). La troisième, ἀναλογίᾳ, est la même chez ces deux auteurs.

Dès lors, à les bien prendre, on constate que les trois voies de Celse se ramènent aux trois voies d'Albinus. Car la voie de synthèse

(1) Qui à leur tour ont subi elles-mêmes l'influence du *Parménide*.

(2) Ce qui confirme notre interprétation, c'est l'emploi de ὑπό et l'accusatif dans le sens exactement opposé à celui de ἐπί et accusatif, cf. L.S.J. ὑπό C I 3 (« of the logical subordination of things *under* a class ») qui cite Arist. *Cat.* 1 b 16 τῶν ἑτερογενῶν καὶ μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένων (nombreux autres exemples *ap.* Bonitz, *Ind. Arist.* 795 a 34 : « logice ὑπό c. acc. subiectam generi speciem significat »), Luc., LVIII *(adv. indoctum)* 20 καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ὑπὸ τὸ ψεῦδος τεταγμένων = « qui rentrent dans la catégorie du mensonge ». Ajouter Procl., *in Tim.*, I, p. 301. 13 D. ἔτι τὰ ὑπὸ τὴν ζωὴν γένη = « les genres (d'êtres) qui rentrent dans la catégorie de la vie ».

(3) ἀναλύω ἐκ ou ἀπό signifie proprement « détacher de, séparer de », cf. Hom., *Od.* XII 200 ἐμὲ τ' ἐκ δεσμῶν ἀνέλυσαν, Phil., *in Flacc.* 187 τὴν ἐκ τοῦ βίου τελευταίαν ἀνάλυσιν.

de Celse répète, sous une autre forme, la *via eminentiae* d'Albinus. Là encore, il s'agit de remonter à un « plus haut », à une notion qui domine les précédentes. Ces méthodes diffèrent en ce que, chez Albinus, chaque notion supérieure domine simplement la notion qui la précède (âme → intellect → intellect en acte → cause de cet intellect), tandis que, chez Celse, elle la domine en comprenant également celle qui lui est opposée. Mais, de part et d'autre, le but est le même : aboutir à un ὑπερέχον.

Numénius.

Nous avons déjà indiqué à grands traits quelle est la théologie de Numénius (1). Cette doctrine présente des difficultés en ce qui concerne le troisième dieu (2). Proclus est seul à parler de ce troisième, les fragments mêmes de Numénius n'en disent rien. D'après un premier texte de Proclus, le troisième dieu serait identique au monde (3), mais il est possible que Proclus ait été conduit à cette interprétation en raison des passages du *Timée* où Platon distingue le monde intelligible (Vivant en soi), l'Intellect démiurgique, le monde qui lui-même est dieu. Dans un autre texte (4), Proclus s'exprime ainsi : « Numénius fait correspondre le premier Intellect démiurgique à « ce qui est le Vivant » (5), et il dit que ce premier Intellect pense en utilisant le second comme assistant (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν); il fait correspondre le second à l'Intellect (6) et celui-ci, dit-il, crée le monde en utilisant à son tour le troisième comme assistant (τοῦτον αὖ ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν); il fait correspondre le troisième à l'Intellect qui est pensé (τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον, *sc.* τάττει). Or, qu'il y ait entre ces trois des différences, c'est évident; mais ils ne sont pas à ce point divisés chez Platon qu'il y ait d'un côté l'intellect qui pense, de l'autre l'intellect qui est pensé. Car Platon n'établit pas d'opposition entre les activités et les causes qui les produisent : de fait, les

(1) Cf. t. III, pp. 42 ss., 91 s.
(2) Cf. ib., p. 43, n. 4, p. 91, n. 2.
(3) Cf. *infra*, App. II, pp. 275 ss. J'ai traduit tout l'ensemble de ce paragraphe sur le Démiurge parce qu'il est, comme le dit Proclus, un intéressant morceau de « théologie hellénique ».
(4) Procl., *in Tim.*, III, p. 103. 28 D. (= Num., test. 25 Leem.). Ce passage fait suite à la δόξα d'Amélius citée *infra*, App. II, p. 278, n. 2.
(5) Cf. *Tim.* 39 e 8 ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὅ ἐστιν ζῷον... καθορᾷ.
(6) C'est à tort, selon moi, que Thedinga et Diehl insèrent πρῶτον dans le texte : τὸν δὲ δεύτερον κατὰ τὸν < πρῶτον > νοῦν, *sc.* τάττει (Leemans n'a pas cette addition). Le 1er νοῦς = l'αὐτοζῷον, c'est-à-dire l'Intelligible; le 2e = l'Intellect démiurgique qui est dit par excellence le νοῦς.

activités émanent de leurs causes productrices; bien plus, dans le cas des essences divines, les activités se rencontrent avec les essences elles-mêmes (σύνδρομοι πρὸς τὰς οὐσίας)». Il résulte de ce texte que le troisième dieu est un Intellect, l'Intellect « pensé » (ὁ διανοούμενος, *sc.* νοῦς) (1). Comment concilier cette δόξα avec la première dans Proclus où le troisième dieu est identique au monde (*in Tim.*, I, p. 303. 29 ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ'αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός)? Si je comprends bien, le monde 3e dieu n'est pas le monde concret, mais le monde tel qu'il subsiste dans la pensée du Démiurge. Autrement dit, on aurait la suite : 1) Monde intelligible; 2) Pensée pensante (Intellect démiurgique pensant le monde sensible en prenant modèle sur l'αὐτοζῷον); 3) Pensée pensée (monde sensible tel qu'il est pensé et prévu dans l'Intellect); 4) monde concret. On retrouverait ainsi la suite de quatre termes que nous offrait le fr. 25 L. (2).

Quoi qu'il en soit, ce ne sont pas les relations entre le νοῦς et le κόσμος qui nous intéressent ici, mais les relations entre le Premier Dieu et le Second. Or, sur ce point, l'accord subsiste entre les témoignages de Proclus et les fragments de Numénius.

Dans *in Tim.*, I, p. 304. 5, le premier dieu Père est assimilé au Bien (πρῶτον μὲν οὐκ ὀρθῶς τἀγαθὸν συναριθμεῖ τοῖσδε τοῖς αἰτίοις, *sc.* Numénius). Dans *in Tim.*, III, p. 103. 28, le premier dieu est assimilé au Vivant en soi, c'est-à-dire au Monde Intelligible. Par lui-même, ce premier dieu est simplement le Bien intelligible, ou l'être, ou encore il est même, comme le Bien de Platon, au delà de l'être. Il n'est pas, par lui-même, un Intellect pensant. Pour penser, ce premier dieu utilise en outre (ἐν προσχρήσει), c'est-à-dire a besoin d'être assisté par, le second dieu qui est, lui, l'Intellect par excellence (3). Si Proclus parle de trois Intellects, et si Numénius lui-même dénomme à l'occasion le premier dieu un Intellect (cf. *infra*), c'est pour des raisons de fortune que je marquerai plus loin. Tout conduit à voir dans le premier dieu de Numénius l'analogue du Bien de la *République*, de l'Un du *Parménide* et du *Philèbe*.

Ces témoignages de Proclus sont en plein accord avec les fragments mêmes du περὶ τἀγαθοῦ. Je voudrais résumer ici le plan

(1) Il faut bien lire 103. 32 κατὰ τὸν διανοούμενον, et non pas κ. τὸ δ. avec Q, leçon suivie par Scott et Leemans : cf. la critique de Proclus 103. 33 ss. οὐχ οὕτω δὲ διῄρηται νῦν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, ὥστε ἕτερον μὲν εἶναι τὸν νοοῦντα νοῦν, ἕτερον δὲ τὸν διανοούμενον. Cette même critique montre qu'il faut entendre διανοούμενον au passif dans les deux cas, et non, comme Scott (*Herm.*, II, p. 87, n. 1), le premier au passif, le second au moyen.
(2) Cité t. III, p. 43, n. 4.
(3) Cf. *supra*, p. 123, n. 6.

de cet ouvrage en disposant les fragments, comme l'a fait Leemans, d'après l'ordre des livres.

Le I[er] livre semble avoir comporté d'abord une introduction où Numénius indique ses sources : Platon, Pythagore, les doctrines des ἔθνη εὐδοκιμοῦντα : Brahmanes, Juifs, Mages de Perse, Égyptiens (fr. 9 a/b-10 L.) (1). Puis l'on passait au problème capital de toute la philosophie religieuse du II[e] siècle : comment connaître Dieu (fr. 11 L.) (2). Or, Dieu étant, dans la tradition platonicienne, ou l'être même ou au delà de l'être, cette question conduit à se demander τί δή ἐστι τὸ ὄν (fr. 12).

L'ὄν ne peut être les quatre éléments, qui sont engendrés puis repris (par le non-être : γενητὰ καὶ παλινάγρετα, fr. 12, p. 132. 9 L.) : l'ὄν n'est donc pas corps. Il ne peut être non plus la matière, qui flue sans cesse, et qui dès lors est illimitée et jamais accomplie (ἀόριστος καὶ ἀνήνυτος, fr. 12, p. 132. 16 L.). Illimitée, la matière ne souffre aucune définition (ἄλογος), et elle est donc inconnaissable (ἄγνωστος). Etant inconnaissable, elle est nécessairement inordonnée (ἄτακτος), car l'ordonné se connaît aisément. Or, l'inordonné n'a point de stabilité, et ce qui est instable ne saurait être un ὄν. L'ὄν n'est donc ni matière ni corps. En ce cas, où le chercher? Précisément parce que les corps sont perpétuellement muables, ils ont besoin d'un principe qui les retienne (τοῦ καθέξοντος αὐτοῖς ἔδει, fr. 13, p. 133. 11 L.). Ce principe d'arrêt ne saurait être corps, sans quoi, sujet lui-même à la passibilité (πάθη) des corps, il aura besoin à son tour d'un κατέχον. Il est donc l'incorporel (τὸ ἀσώματον), qui seul est stable (ἕστηκε) et ne connaît ni devenir ni accroissement ni mouvement d'aucune sorte (fr. 13 L.). Cette première série de négations est reprise dans un important fragment (14 L.) du l. II dont la source est manifestement le *Parménide*. On ne peut dire de l'ὄν ni qu'il a été ni qu'il devienne jamais : il demeure dans un éternel présent, dans l'αἰών. L'ὄν est donc αΐδιον et βέβαιον, toujours identique à lui-même (ἀεὶ κατὰ ταὐτόν). Dès lors, il ne connaît ni génération ni corruption, ni accroissement ni diminution soit en grandeur soit en nombre, ni mouvement local rectiligne (en avant-en arrière, en haut-en bas, à droite-à gauche)

(1) cf. t. I, ch. II, pp. 19 ss.

(2) Cf. ταῦτα μὲν ἐν τῷ πρώτῳ, p. 132. 4 L. Ce fragment 11 est traduit *infra*, pp. 129 s. Savoir quelle est l'essence de Dieu est le problème qu'on se pose aussitôt que l'on admet que Dieu existe, cf. Max. de Tyr, *supra*, pp. 110 s. Il est possible que Numénius ait donné des preuves de cette existence dans le I[er] livre du π. τἀγαθοῦ. Ou encore il se peut qu'il ait considéré ce point comme acquis et qu'il soit passé d'emblée au problème de l'essence.

ou circulaire, mais il se tiendra immobile et fixe, et restera tel, toujours identique à lui-même (fr. 14, p. 134. 19-135. 2 L.).

Quel est le nom de cet ἀσώματον? N'est-ce pas ce qu'on cherchait depuis le début? Il est l'οὐσία, l'ὄν. Et la cause de ce qu'il a nom ὄν est justement qu'il *est* toujours, puisque son être ne comporte ni commencement ni fin, ni mouvement ni mutation, et qu'il ne peut ni volontairement sortir de son identité ni en être chassé par un autre (1) (fr. 15 L.).

Maintenant, cet incorporel, qu'on a nommé l'ὄν, est l'intelligible. Numénius, ici encore, s'appuie sur Platon, comme il l'a fait jusqu'à présent, soit implicitement (*Timée* : fr. 12, *Parménide* : fr. 14), soit même explicitement (citation du *Cratyle* : fr. 15). Il reproduit le passage du *Timée* (27 d 6-28 a 4) sur les deux sortes d'êtres : τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε etc. (2). L'ὄν est nécessairement le νοητόν parce que celui-ci, à la différence du δοξαστόν, ne comporte pas le devenir, sans quoi il serait muable (ἐτρέπετο γὰρ ἄν) : or, s'il était muable, il ne serait pas éternel. C'est, on le voit, la notion éminemment platonicienne de l'intelligible immuable, donc éternel, qui constitue le moyen terme entre le νοητόν et l'ὄν, dont on a démontré plus haut qu'il reste toujours fixé en son identité (fr. 16-17 L.).

Ces préambules admis, on passe aux livres IV-VI, à la théologie proprement dite. Or, ce qui commande la théologie du π.τἀγαθοῦ, c'est l'assimilation du Premier Dieu à l'ἀγαθόν, du Second au νοῦς démiurge.

Le Premier Dieu, immuablement fixé en lui-même (3), est simple, du fait que, toujours uni à lui-même (4), il est indivisible. Nous retrouvons ici la doctrine fondamentale d'Albinus sur l'identité de Dieu et du νοητόν, en tant que ni l'un ni l'autre ne comporte de parties (5) (fr. 20 L.).

Ce Dieu sans partie est un Dieu ἑστώς (6). De même que le mouvement caractérise le Second, de même la στάσις caractérise

(1) Cf. *supra* Albinus, pp. 100-101, p. 100, n. 5, p. 101, n. 1.

(2) Voici les *var. lect.* de Numénius : 28 a 1 ἀεὶ om. post γιγνόμενον μὲν || a 2 ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν om. post περιληπτόν.

(3) Tel est le sens ici de ἐν ἑαυτῷ ὤν (137. 29 L.), explicité par διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου à la ligne suivante. Le Second Dieu au contraire est συμφερόμενος τῇ ὕλῃ et, par suite, σχίζεται ὑπ' αὐτῆς, cf. t. III, p. 91.

(4) ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου (fr. 20, p. 137. 29 L.) ne fait que reprendre, au positif, ce qu'exprimait plus haut (fr. 15, p. 135. 13 L.), au négatif, μήτε ἐθελούσιον ἐξίστασθαι τῆς ταὐτότητος μήθ'ὑφ'ἑτέρου προσαναγκάζεσθαι.

(5) Cf. *supra*, pp. 100-101.

(6) Cf. C. H. II 12, p. 37. 2 τὸ οὖν ἀσώματον τί ἐστι; — Νοῦς ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων... αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἑστώς et la note 15 *ad loc.*

le Premier, et l'on peut dire que cette stabilité est le mouvement correspondant à la nature du Premier Dieu (τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, fr. 24, p. 140. 12 L.) (1).

Quel est maintenant le rapport entre ce Premier Dieu et le νοητόν? Numénius l'indique au l. V (fr. 25 L.) : « Si l'Intelligible est l'Essence et la Forme, et s'il a été accordé que l'Intellect est antérieur (2) à cette Essence, on a prouvé que cet Intellect est, lui seul, le Bien. En effet si le dieu Démiurge est principe du Devenir, le Bien est assez fort pour être principe de l'Essence. A ce Bien correspond le dieu Démiurge, qui l'imite, comme à l'Essence correspond le Devenir, qui en est l'image et la copie. Or, s'il est vrai que le démiurge du Devenir est bon (3), assurément le démiurge de l'Essence sera le Bien en soi (αὐτοάγαθον), qui est de même nature que l'Essence (σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ) ».

Le Premier Dieu est donc le Bien en soi. Si Numénius l'appelle aussi Intellect (4), c'est en vertu d'une inconséquence de langage que nous avons déjà notée plus haut (pp. 112s.) à propos de Maxime de Tyr; et cette inconséquence vient elle-même de la contamination, alors usuelle, entre le platonisme et l'aristotélisme en matière de théologie. Mais la logique du système de Numénius exige que son Premier Principe soit purement le Bien et rien d'autre. A en croire Proclus (*supra*, p. 123), le Premier Dieu de Numénius est l'αὐτοζῷον. Il se contente d'être et n'a pas pour fonction propre de penser (νοεῖν), mais, s'il vient à penser, fait appel à l'assistance (ἐν προσχρήσει) du Second Dieu νοῦς. Aussi bien ce Premier Dieu n'est-il pas créateur du monde (fr. 21 L.) : « Car il n'est pas nécessaire que le Premier crée, mais il faut tenir le premier Dieu pour le père du Dieu démiurge. Si, notre enquête portant sur le dieu créatif (5), nous disions que celui qui existe avant lui a nécessairement ainsi la capacité la meilleure de créer, il y aurait quelque plausibilité dans une telle

(1) L'auteur a conscience d'avancer un paradoxe, d'où φημί. On a un tour analogue C. H. X 25 (126. 9) διὸ τολμητέον εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον. Cela encore sent l'école : le bon élève croit avoir trouvé quelque vérité profonde, qui n'est au fond qu'un emploi abusif des mots.

(2) Ou « supérieur », πρεσβύτερον. C'est la *via eminentiae* : cf. le passage analogue de l'Intelligible à l'Intellect chez Maxime de Tyr, *supra* pp. 112-113.

(3) Cf. ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός *Tim.* 29 a 3, ἀγαθὸς ἦν 29 e 1, etc.

(4) Ici même (fr. 25) et fr. 24, p. 140. 9 L. ὁ μὲν οὖν πρῶτος (*sc.* θεός) περὶ τὰ νοητά, fr. 26 (cf. *infra* p. 128, n. 2). De même dans les témoignages de Proclus (test. 24-25).

(5) περὶ τοῦ δημιουργικοῦ, *sc.* θεοῦ (p. 138. 10 L.). Même expression *infra* (p. 138. 18 L.) τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν. Elle équivaut à τοῦ δημιουργοῦ (p. 138. 13) ou τοῦ δημιουργοῦντος θεοῦ (p. 138. 9).

démarche (1). Mais si, en fait, il ne s'agit pas du Démiurge, si c'est sur le Premier que porte notre enquête, un tel langage me fait horreur. Admettons donc que je n'aie rien dit et poursuivons le discours en chassant sur une autre piste. Mais avant de capturer l'argument, tenons pour acquis que nous nous accordons sur un point non douteux, que le Dieu Premier est parfaitement inopérant dans l'œuvre de la création (ἀργὸν εἶναι ἔργων ξυμπάντων) et qu'il est Roi, que le Dieu créatif est chef du monde, en pénétrant tout le ciel ». Voici quel me paraît être le sens de ce passage. Si l'on raisonnait sur la notion de création et que, partant de l'idée d'un Dieu créateur, on apprenait qu'avant ce Dieu il y en a encore un autre, il serait plausible de regarder ce πρότερος, nécessairement πρεσβύτερος, comme plus capable de créer. Mais si l'on raisonne sur la notion de Premier, un tel langage est presque une impiété (ἀφοσιοῦμαι 138. 15). Numénius ne dit pas pourquoi ce langage est impie. Il se borne à rappeler, c'est là une vérité acquise ((διομολογησόμεθα), que le Premier Dieu est ἀργός, c'est-à-dire ἀ-εργός. Il y a là peut-être un souvenir du *de mundo :* Dieu n'est pas αὐτουργός. Mais plus sûrement encore, je crois, Numénius s'inspire de la tradition platonicienne d'après laquelle l'Etre premier, le pur Intelligible, se contente d'exister.

Venons-en à présent au point essentiel. Ce Dieu ἐν ἑαυτῷ ὤν, ἑστώς et ἀργός est dit d'une part absolument inconnaissable, d'autre part susceptible d'être connu par une méthode spéciale.

Il est inconnaissable, fr. 26 L. (l. VI du π. τἀγαθοῦ) : « C'est parce que Platon savait que les hommes connaissent seulement le Démiurge, et qu'en revanche le premier Intellect, qui est nommé l'Etre même (2), leur est totalement inconnu (παντάπασιν ἀγνοούμενον), qu'il s'est exprimé ainsi (3). C'est comme si l'on disait : ' O hommes, celui que vous devinez être un Intellect n'est pas le premier, mais il en existe un autre avant lui, plus auguste et plus divin '. »

Et cependant nous avons la possibilité d'avoir quelque vue de Dieu, par une saisie intuitive qui ne dure qu'un instant, fr. 11 L.

(1) φάσκοντες δεῖν τὸν πρότερον ὑπάρξαντα οὕτως ἂν ποιεῖν ἔχειν διαφερόντως (ἔχειν et l'infinitif, L. S. J., s. v. III), ἐοικυῖα ἡ πρόσοδος αὕτη γεγονυῖα ἂν εἴη τοῦ λόγου, p. 138 11 /3 L. La πρόσοδος τοῦ λόγου est simplement la démarche dans le discours, l'argument qu'on avance dans le discours : Scott (II, p. 78) n'a pas vu le sens et tient à tort le texte pour corrompu.

(2) τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτὸ ὄν, p. 141. 11 L. Cf. *supra* n. 127 et n. 4.

(3) Allusion à un texte comme *Tim.* 28 c 3, ou *Ep.* VII 341 c 6 ss., ou *Ep.* II 312 e 1 ss.

(l. I du π. τἀγαθοῦ). On notera que, dans son introduction à ce beau fragment, Eusèbe (*pr. ev.* XI 21, p. 543 B) marque que Numénius se fait ici l'exégète de Platon (τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν διερμηνεύων) : « Nous pouvons nous faire une notion des corps, d'après ces signes que sont pour nous les choses qui leur ressemblent ou d'après les moyens de reconnaissance que nous offrent les choses qui leur sont adjacentes (1). Le Bien au contraire, il n'y a aucun moyen de le saisir ni d'après une chose qui lui soit adjacente (2) ni non plus d'après quelque sensible qui lui ressemble. Mais il faudra agir ainsi. De même que si, installé sur un observatoire (3), fixant l'horizon d'un regard perçant, on a une fois aperçu (4), d'un seul coup d'œil (5), retenue dans les espaces entre les vagues (6), unique, isolée, solitaire, une petite barque de pêche, une de ces légères embarcations qui ne vont pas en troupe (?) (7), de même faut-il, s'étant éloigné à longue distance des choses sensibles, s'entretenir avec le Bien seul à seul (8), là où il n'y a ni être humain ni quelqu'autre vivant, ni même aucune espèce de corps grand ou petit (9), mais où règne une solitude merveilleuse absolument indicible et inénarrable, là où le Bien a son gîte, ses passe-temps et ses festivités, et où il se tient lui-même, souriant, dans la paix, avec bienveillance, le Tranquille, le Souverain Maître (10), flottant au dessus de l'Essence (11). Mais celui qui, tout en s'attardant aux

(1) Ou : « les choses qui nous sont présentes, exposées à nos yeux », ἀπό τε τῶν ἐν τοῖς παρακειμένοις γνωρισμάτων ἐνόντων, p. 131. 4/5 L.

(2) Ou : « qui nous soit présente », οὐδενὸς ἐκ παρακειμένου 131. 5.

(3) ἐπὶ σκοπῇ καθήμενος 131. 7 Cf. εἴς τινα περιωπὴν Max. Tyr. *supra* p. 111 et n. 1.

(4) κατεῖδε. Aoriste : cette aperception est unique.

(5) μιᾷ βολῇ. Le sens est ou bien qu'on n'a vu qu'une seule fois, μιᾷ βολῇ renforçant ainsi la valeur propre de l'aoriste, ou bien qu'on a vu tout d'un coup, comme l'ἐξαίφνης du *Banquet.*

(6) μετακυμίοις ἐχομένην. La mer est houleuse : mais, dans une courte accalmie, on a une fois (ou soudain) aperçu le navire.

(7) τούτων τῶν ἐπακτρίδων τῶν μόνων codd. μόνων corruptum verisimile, μονοκώπων ci. Usener.

(8) ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον 131. 11, cf. ἐὰν τοῦτο ἐκείνῳ μόνον μόνῳ προσῇ 142.12 et *infra*, p. 272, n. 6.

(9) La région du Bien est celle de l'ἀσώματον.

(10) Il faut garder, à mon sens, cette suite de courts membres asyndètes ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἥρεμον, τὸ ἡγεμονικόν. Ces asyndètes sont voulues et donnent de la majesté au style, cf. le début solennel du traité *Sur la lettre* Ω de Zosime, cité t. I, p. 263 et n. 3. Le cas des participes asyndètes (132. 1/2 L.) ἀμελήσαντι νεανιευσαμένῳ... θεασαμένῳ est différent, cf. Blass-Debrunner, 421.

(11) ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ 131.15. ἐποχεῖσθαι se dit pour marquer la transcendance, L. S. J., s. v. 3. Cp. la doctrine des ὀχήματα C. H. X 13 et, dans le psaume de Valentin (fr. 8 Völker), v. 2 πάντα δ'ὀχούμενα πνεύματι νόῳ (cf. *Vig. Christ.*, III, 1949, pp. 205/6).

choses sensibles, se figure que le Bien se présente à lui (1), et qui, après cela, faisant le glorieux, s'imaginerait avoir rencontré le Bien, se trompe du tout au tout. Car il est besoin, au vrai, pour l'approcher d'une méthode plus qu'humaine, qui est loin d'être aisée. Le principal est de fuir les sensibles et de s'appliquer aux mathématiques, et ainsi, par la considération du nombre, d'apprendre à force d'attention l'objet de la science suprême, ce qu'est l'Un » (2).

Norden, qui ne cite que le fr. 26 sur le Dieu παντάπασιν ἀγνοούμενος et qui voit en Numénius un sage « fortement pénétré d'orientalisme » (3), fait suivre ce fragment du commentaire que voici (4) : « Ainsi est-ce Platon qui, aux hommes plongés dans l'ignorance du Dieu suprême, transmet la connaissance de ce Dieu : Numénius a simplement reporté sur Platon la charge, propre au Fils de Dieu chrétien, de révéler cette connaissance, et il lui a donc mis dans la bouche une ῥῆσις aux ἄνθρωποι, qui s'appuie sur des ῥήσεις sotériologiques de prophètes orientaux ambulants au service de la propagation de la vraie γνῶσις θεοῦ, et qui précisément nous est attestée aussi chez les Gnostiques ».

Il suffit de lire, non pas ce seul fr. 26, mais toute la suite des extraits du π. τἀγαθοῦ, pour reconnaître la fantaisie de cette assertion. Quant à la forme d'abord : l'adresse ὦ ἄνθρωποι κτλ. a son parallèle dans le *Protagoras* ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι κτλ. (337 e 7 : discours d'Hippias), et le style prophétique est commun en Grèce depuis au moins Parménide (5). Mais la question de fond est bien plus importante. Sans doute Platon, dès le IIe siècle, fait-il figure d'autorité dans les écoles. C'est que la pensée n'est plus alors originale : on se borne à commenter le Maître (6). Il est vrai aussi,

(1) τὸ ἀγαθὸν ἐφιστάμενον φαντάζεται scripsi : ἐφιπτάμενον codd.

(2) Cf. fr. 28, p. 142. 17 οὕτω τοι ὁ Πλάτων ἐκ συλλογισμοῦ τῷ ὀξὺ βλέποντι (cp. ὀξὺ δεδορκώς fr. 11, p. 131. 9) ἀπέδωκε, τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἕν. Pour la méthode, qui est celle de la *République*, cf. ma *Contemplation... selon Platon*, pp. 172 ss.

(3) « Von dem ja bekanntermasse stark orientalisierenden... Numenios aus Apameia », *Agn. Th.*, p. 72.

(4) *Agn. Th.*, p. 73 : « Platon ist es also, der den in Unkenntnis des höchsten Gottes dahinwandelnden Menschen dessen Erkenntnis vermittelt : Numenios hat auf Platon das Amt des christlichen Gottessohnes, eben diese Erkenntnis zu vermitteln, einfach übertragen, und ihm dabei eine ῥῆσις an die ἄνθρωποι in den Mund gelegt, die sich... anlehnt an soteriologische ῥήσεις orientalischer Wanderpropheten im Dienste einer Propaganda der wahren γνῶσις θεοῦ, und die uns gerade auch für die Gnostiker bezeugt ist ».

(5) cf. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, p. 68 (à propos de 6, 4 βροτοὶ εἰδότες οὐδέν), ma *Contemplation... selon Platon*, p. 28, n. 8, et, pour Platon lui-même, *ib*, p. 384, n. 1.

(6) Plotin seul fera exception, et encore le point de départ de ses λόγοι est-il d'ordinaire un texte de Platon.

je l'ai marqué dès le Ier tome, qu'on se plaît en ce temps à recourir aux « sagesses barbares » qui en imposent par leur antiquité. Mais, si Numénius a mentionné ces ἔθνη εὐδοκιμοῦντα au début de son ouvrage, néanmoins, dans les fragments conservés, il raisonne, en bon disciple de Platon (τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν διερμηνεύων fr. 11 L.), d'après la pure méthode argumentative usitée dans les écoles, progressant de la notion d'ἀσώματον à celle de l'ἀίδιον, qui est l'ὄν, qui est le νοητόν. C'est là, on le voit, la stricte doctrine platonicienne. Davantage, si le Dieu Premier est dit ἀγνοούμενος, il n'en est pas moins l'αὐτοαγαθόν qui est σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ (fr. 25, p. 140. 25 L.) : or l'οὐσία ou l'ὄν est τὸ τῇ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν (fr. 16/17, d'après *Tim.* 28 a 1). Enfin, loin que ce Dieu soit totalement inconnaissable, on nous enseigne le moyen de le connaître (fr. 11). Cette connaissance ne s'obtient point par une révélation verbale, mais grâce à la méthode de Platon lui-même, quand on se détache des sensibles (*Phédon*), quand on purifie et ordonne sa pensée par la considération du nombre, jusqu'à ce qu'on approche l'Un. La quête de l'Un comporte, peut-être, un élément mystique. Il faut faire le vide en soi : Dieu se cache dans une solitude merveilleuse (ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος), comme c'est toute solitaire aussi (μίαν, μόνην, ἔρημος) qu'apparaît, à rares intervalles, la petite barque perdue en mer. Cependant, avant cette intuition rapide, toute la montée vers l'Un a consisté en exercices de l'intellect : et ce sont ceux-là mêmes de la *République*.

En d'autres termes, je ne vois rien ici qui confirme l'opinion de Norden (1), selon qui la notion « orientale » du Dieu totalement inconnaissable des Gnostiques, de Numénius, et plus tard de Proclus, s'opposerait à la notion platonicienne d'un Dieu ἄρρητος καὶ νῷ μόνῳ ληπτός selon la formule d'Albinus (*Did.* 10, p. 165. 4 H.). Nulle différence sur ce point, à mes yeux, entre Albinus et Numénius. Albinus enseigne, pour aller à Dieu, la méthode d'ἀφαίρεσις (cf. *supra*, p. 99). Cette même méthode est impliquée dans le thème de l'ἐρημία chez Numénius : Dieu est ἔρημος en ce sens qu'il échappe à toute détermination, qu'aucun concept fini ne permet de l'approcher; il n'a rien qui lui ressemble ou lui soit proche; il habite le désert de l'esprit. Et dès lors, comme il n'y a de lui ni définition ni nom, Dieu échappe à la connaissance rationnelle. Mais au-dessus du λόγος il y a le νοῦς, qui précisément, dans toute la tradition plato-

(1) Par exemple *Agn. Th.*, p. 80 et n. 3.

nicienne, est une faculté suprarationnelle qui permet de voir, de toucher le divin. Toute l'erreur de l'école « orientaliste » provient de ce qu'elle n'a pas reconnu cette valeur propre du νοῦς platonicien. Il est l'organe de la contemplation, l'instrument de la vue mystique (1). Or cette vue n'est acquise (rarement) que quand on a éliminé tous les moyens normaux de connaissance par les sens et la raison, en sorte que Dieu peut passer alors pour παντάπασιν ἀγνοούμενος. Néanmoins, la voie du νοῦς reste ouverte, du νοῦς qui, éloigné des sensibles, purifié par la science des nombres, en vient à pratiquer la science suprême, celle de l'Un. ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστι τὸ ἕν : telle est la formule de Numénius, en souvenir de la *République* (VI 505 a 2 ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα). Albinus ne dit rien d'autre : Dieu pour lui est ἄρρητος, donc au-dessus du λόγος, mais ce Dieu est aussi bien νῷ ληπτός.

ORACLES CHALDAÏQUES.

J'ai indiqué au t. III (pp. 53 ss.) les correspondances assez nombreuses et remarquables entre la doctrine de Numénius et celle des *Oracles*. Ce qui nous importe à présent, et que je voudrais mettre en relief, c'est que les *Oracles* présentent le Premier Dieu à la fois comme caché, presque inconnaissable, et comme susceptible d'être vu par l'intellect humain purifié.

Celui que les hommes appellent le Premier Dieu n'est pas le premier, mais le second (p. 14 Kr. = Num., fr. 26). Le Premier Dieu est retiré en lui-même, il s'est « ravi (ἥρπασσεν ἑαυτόν) sans avoir même inclus dans sa puissance intellective (le 2e Dieu) le feu qui lui est propre », c'est-à-dire son essence propre de Dieu suprême (p. 12 Kr.). Le texte capital sur la connaissance de Dieu est le fragment p. 11 Kr. (2). On notera que le Premier Dieu y est dit « cet Intelligible-là » (τὸ νοητὸν ἐκεῖνο) :

« Il existe un certain Intelligible qu'il te faut saisir par la fine pointe de l'esprit (3). Car, si tu inclines ton esprit (4) vers cet Intelligible et cherches à le concevoir comme un objet déter-

(1) Pour Platon lui-même, cf. *Contemplation... selon Platon*, pp. 105 ss.
(2) *Ap.* DAMASC., *de princ.*, I, p. 154. 16 Ru.
(3) νόου ἄνθει. Le mot poétique ἄνθος est employé couramment dans ce sens de « fleur = fine pointe » chez Proclus et Damascius, cf. L. S. J., s. v. II 2. ἄ. τοῦ νοῦ, τῆς ψυχῆς, τῆς οὐσίας.
(4) ἐπεγκλίνῃς σὸν νοῦν = τουτέστιν ἐπερείσῃς, PROCL. ἐκ τῆς Χαλδ. φιλοσοφίας, p. 3. 30 Jahn (cité Theiler, *Die Chald. Or.*, p. 17), DAMASC., I, p. 155.2 Ru. οὐχ ἡ σφοδρὰ καὶ ἀντερείδουσα πρός τι γνωστόν.

miné (1), tu ne le concevras pas. Il est en effet la force d'un glaive puissant brillant de toute part qui rayonne et blesse les yeux de son éclat intelligible (2). Ce n'est donc pas par un effort violent (σφοδρότητι) qu'on doit concevoir cet Intelligible-là, ni en tendant à l'extrême la flamme de l'intellect, qui mesure tout, sauf cet Intelligible-là (3). Il faut chercher à le saisir non par une vue directe (4), mais, portant sur lui le pur regard de ton âme qui s'est détourné des sensibles (5), tendre vers l'Intelligible un intellect tout vide de pensée (6), jusqu'à ce que tu parviennes à le connaître : car il échappe aux prises de l'intellect (ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει) ».

Damascius, qui cite ce fragment, a le tort de comprendre τὸ νοητὸν ἐκεῖνο comme tout l'intelligible, alors qu'il s'agit évidemment de cet Intelligible particulier qu'est le Premier Dieu. Son commentaire n'en est pas moins intéressant (p. 154. 27 ss.) : « Ces paroles concernent clairement l'intelligible et la forme de connaissance capable de l'appréhender. En voici le principe directeur. Quelque connaissance que constitue la saisie de l'intelligible, ce n'est pas celle qui s'applique violemment à l'objet, ni celle qui tâche à s'approprier l'objet, mais

(1) κἀκεῖνο νοήσῃς ὥς τι νοῶν = τουτέστι κατά τι μέτρον εἴδους καὶ γνώσεως ἐπιβλητικῶς (« par une appréhension directe ») Procl., *l. c.*, οὐκ εὐλαβητέον τὴν περιγραφὴν τῆς γνώσεως ὡς εἰδητικὴν προσάγειν τῷ ἡνωμένῳ Damasc., I, p. 155. 15 s. (traduit *infra*, pp. 133 s.).

(2) οὐ κεῖνο νοήσεις. ἔστι γὰρ ἀλκῆς | ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν, v. 4/5. Kroll (p. 11, n. 1) entend ἀλκῆς (ou ἀκμῆς) δύναμις comme se rapportant à l'intellect humain ("est enim [mens tua] vis aciei utrimque lucentis micans ictibus intellectualibus"). Mais tout le contexte montre que le sujet est nécessairement τὸ νοητὸν ἐκεῖνο, le Premier Dieu. Cet objet est comme le soleil qu'on ne peut regarder en face, cf. v. 7 ss. χρεὼ δὴ τοῦτο νοῆσαι οὐκ ἀτενῶς, où Theiler (*l. c.*) cp. Synes. I 123 ἀτενὲς δὲ δρακεῖν | ἐπὶ σοὺς πυρσοὺς | θέμις οὐδὲ θεοῖς. — Pour ἀλκή = « glaive », cf. le fr. p. 51 Kr. cité dans le même passage de Damascius et traduit *infra:* ἑσσάμενον πάντευχον ἀκμὴν φωτὸς κελάδοντος | ἀλκῇ τριγλώχινι νόον ψυχήν θ'ὁπλίσαντα, « ayant équipé ton esprit et ton âme du glaive à trois pointes ». Ce glaive à trois pointes est le feu ou la lumière du Dieu suprême; il est à trois pointes en raison des trois Intellects divins; l'homme doit se revêtir de cette armure, se munir de Dieu lui-même, pour connaître Dieu. C'est le thème bien connu ainsi exprimé par Manilius *ad sidera mittit* | *sidereos oculos* (IV 906/7). — νοεραῖς (τομαῖς) = ici intelligible plutôt que intellectuel, puisqu'il s'agit du Premier νοητόν. L'équivalence νοητός = νοερός est commune dans les *Oracles*, cf. t. III, p. 56, n. 3.

(3) φλογὶ πάντα μετρούσῃ | πλὴν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο, cf. Procl. κατά τι μέτρον εἴδους (cité n. 1).

(4) χρεὼ δὴ τοῦτο νοῆσαι (v. 7) | οὐκ ἀτενῶς (v. 9). Le v. 8 (ἢν γὰρ ἐπεγκλίνῃς σὸν νοῦν, κἀκεῖνο νοήσεις) ne fait que répéter, avec la faute νοήσεις pour νοήσῃς, le v. 2; il est ici hors de place et a été justement exclu par Thilo.

(5) ἁγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα | σῆς ψυχῆς : cf. Num., fr. 11, p. 131. 10. L. οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ.

(6) τεῖναι κενεὸν νόον : cf. C. H. X 5 (115. 12) τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν. ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θεία σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. *Ib.* X 4 (115. 3) pour l'éclat de la lumière divine (*supra*, n. 2) : ὀξυτέρα μὲν γάρ ἐστιν εἰς τὸ καθικνεῖσθαι.

celle qui s'abandonne à l'objet en vue de s'y unir d'une manière toute simple, et qui vise à être l'intelligible plutôt qu'à le concevoir (νοητὸν μᾶλλον ἢ νοερὸν εἶναι προθυμουμένη). Car, empêchant même qu'il y ait aucune division entre elle et l'intelligible (μηδὲ γὰρ εἶναι διάκρισιν ἐν μέσῳ διείργουσα), unifiée elle-même, elle tend à se fondre dans l'Unifié, en refusant de se regarder elle-même et ce qu'elle conçoit comme des essences logiquement distinctes, non pas qu'elle rejette sujet et objet en tant que choses existantes, mais parce qu'elle ne se met même pas en quête à leur endroit en tant qu'ils n'existent pas (οὐχ ὡς ὄντα παραιτουμένη, ἀλλ'ὡς οὐκ ὄντα μηδὲ ἐπιζητοῦσα) (1).

C'est là la connaissance par excellence, première, principale, au sens absolu du mot, parce qu'elle s'unit le plus étroitement au connu, non pas telle que la connaissance intellectuelle, mais telle qu'on la proclamerait en toute vérité intelligible, et ne formant qu'une même unité logique avec l'indivisibilité de l'intelligible (2).

« Armé de pied en cap de l'éclat de la lumière résonnante, muni, intellect et âme, du glaive aux trois pointes (ἀλκῇ τριγλώχινι), jette un regard direct sur tout le symbole de la Triade (πᾶν τριάδος σύνθημα βαλεῖν φρενί). Ne te disperse pas dans la fréquentation des canaux de feu (3), mais concentre et ramasse ton esprit » (4).

Ces paroles aussi du dieu donneur d'oracles ont trait à la connaissance. Dès lors, il ne faut pas craindre d'appliquer la connaissance à l'Unifié sous le prétexte qu'elle y délimiterait une forme (τὴν περιγραφὴν τῆς γνώσεως ὡς εἰδητικήν). Car cette connaissance n'est pas telle qu'elle limite l'intelligible, c'est elle plutôt qui est circonscrite et bornée par l'objet, aussi longtemps que celui-ci s'offre à la vue ».

Ces derniers mots sont très dignes de considération. Damascius est assurément, si jamais, un partisan de l'incognoscibilité de Dieu

(1) Ponctuer comme Kroll, *Or. Ch.*, p. 11, n. 2 (ἐπιζητοῦσα· γνῶσις κτλ.)

(2) εἰς τὸ ἀδιάκριτον τοῦ νοητοῦ συνηρημένην. Sur cette notion de l'ἀδιάκριτον, cf. THEILER, *Die Chald. Or.*, p. 11.

(3) μηδ'ἐπιφοιτᾶν | ἐμπυρίοις σποράδην ὀχετοῖς. Les ὀχετοί sont les canaux qui conduisent le feu divin de Dieu au monde, ἔνθα κάτεισι | μέχρι < καὶ? > ὑλαίων ὀχετῶν ζωηφόριον πῦρ p. 35 Kr., μιγνυμένων δ'ὀχετῶν πυρὸς ἀφθίτου ἔργα τελοῦσα (*sc.* ἡ ἀκροτάτη ζωή) p. 55 Kr. (= Procl., *in remp.*, I, p. 178. 17 Kr.). Il ne faut pas attacher sa pensée à ces instruments de Dieu, mais se porter vers Dieu lui-même. σποράδην s'oppose à στιβαρηδόν.

(4) ἀλλὰ στιβαρηδὸν < συμπτύξαι > ci. THEILER (*l. l.*, p. 17, n. 3), qui cp. DAMASC., I, p. 109. 12 οὐδὲ γὰρ ταῖς τοῦ νοῦ περιωπαῖς (cf. Max. Tyr., *supra* p. 111, n. 1) νοεῖται τὸ ἄκρον τοῦ νοητοῦ κατὰ τὸν Ἰάμβλιχον, ἀλλὰ συμπτύξαι δεῖ καὶ τὸν νοῦν τὰς οἰκείας νοήσεις εἰς τὸ νοητόν, εἰ μέλλοι συνηρημένος ὢν ἐπιβάλλειν (cf. βαλεῖν φρενί) καὶ ὁπωσοῦν τῷ πάντη συνηρημένῳ.

(cf. I, p. 11. 16 ss. Ru.). Et les expressions qu'il emploie (*v. gr.* ὅ γε ἄγνωστόν ἐστι παντελῶς 12. 4, παντελὴς γὰρ ἄγνοια περὶ αὐτό 13. 19) devraient le faire regarder, dans la théorie de Norden, comme un « orientaliste » décidé. Or ce même Damascius, appuyé sur les *Oracles Chaldaïques*, déclare : « Il ne faut pas craindre (οὐκ εὐλαβητέον) d'appliquer la connaissance à Dieu sous le prétexte qu'on le limiterait. Car la vraie connaissance de Dieu n'est pas telle qu'elle le circonscrive (περιγραφήν) comme une essence déterminée (ὡς εἰδητικήν) ». Commentant ce même oracle, Proclus ne parle pas autrement. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a deux voies pour connaître Dieu? L'une qui cherche à préciser en Dieu une essence et à définir cette essence. Selon Numénius, les *Oracles* et leurs Commentateurs (Proclus, Damascius), cette méthode ne s'applique pas ici : Dieu, en ce sens, est ἀγνοούμενος. Mais il est une autre méthode qui exclut, de Dieu, tout attribut et par correspondance, dans la pensée, tout contenu positif : elle établit le vide dans l'intellect (κενεὸν νοῦν, l'ἐρημία de Numénius). Son propos est de nous mener jusqu'à l'absorption en Dieu, en sorte que le sujet devienne lui-même l'objet (νοητὸν μᾶλλον ἢ νοερὸν εἶναι προθυμουμένη). C'est là, dans le langage de Numénius, l'ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον. Or j'ai essayé de montrer que cette connaissance par exclusion (κατ' ἀφαίρεσιν), par négation, a été déjà enseignée par Platon. Nul besoin de chercher ici des modèles orientaux, sans compter que personne n'a prouvé encore que ces modèles aient été transmis à l'Occident. Platon est là, qui suffit, Platon dont nous avons cent témoignages qu'on le lisait, qu'on se déclarait son disciple, qu'on le tenait pour le maître incontesté de toute sagesse.

2. *Les variations d'Albinus à Numénius.*

On ne peut guère parler d'évolution, car d'une part nous ne savons pas au juste à quel moment du IIe siècle il faut placer Numénius (1), d'autre part l'état de notre documentation est trop fragmentaire pour que nous puissions conclure de l'absence de telle doctrine en l'un ou l'autre de nos auteurs. Sous cette réserve, il est utile de classer les δόγματα théologiques du IIe siècle et de montrer si telle doctrine est commune à tous ou si elle paraît seulement chez quelques-uns. Voici donc ce tableau : les chiffres après chaque auteur renvoient aux pages du présent chapitre.

(1) Cf. t. III, p. 42, n. 1.

1. Distinction existence-essence : Max. Tyr. 109/111.

2. Dieu ἀσώματον-νοητόν. Commun à tous : Alb. 100/102, Apul. 108/109, Max. Tyr. 111/112, Celse 115, Num. 125/126, Or. Ch. 132/133.

3. Dieu est le suprême νοητόν, avec glissement de ce νοητόν à un νοῦς : Alb. 96, Max. Tyr. 112/113, Num. 127, Or. Ch. 132/135 (le νοητόν des Or. Ch. est en même temps le 1er νοῦς).

4. Deux Intellects divins : Alb. 96, 97, peut-être Max. Tyr. 112 (comme Albinus, Maxime de Tyr distingue un Intellect en puissance et un Intellect en acte).
Trois Intellects : Num. 123/124, Or. Ch. 134.

5. En tant qu' ἀσώματον-νοητόν, Dieu inaccessible aux sens, vu par le νοῦς purifié : Max. Tyr. 114, Celse 116, Num. 128/132, Or. Ch. 132/135.

6. Cette connaissance intellectuelle elle-même diffère selon que

a) on reconnaît à Dieu des attributs : Alb. 97 s., Ap. 106/108, ou

b) le considère comme sans attributs, indéfinissable, innommable : Alb. 98/99, Apul. 108/109, Max. Tyr. 113, Celse 115, Num. 128/130 (Dieu ἔρημος), Or. Ch. 132/133.

7. Dieu, considéré sous le premier aspect, peut être atteint

a) κατ'ἀναλογίαν : Alb. 99/100, Max. Tyr. 113, Celse 117.

b) *via eminentiae* (ou δι' ἐπαγωγῆς) : Alb. 96, 100, Max. Tyr. 111, Celse 116, 119/123.

Dieu, considéré sous le second aspect, ne peut être atteint que

c) κατ' ἀφαίρεσιν : Alb. 99, Celse 116, 122, Num. 128/132, Or. Ch. 132/135.
Ces trois voies réunies : Alb. 99, Celse 116, 119/123.
Les deux premières seulement : Max. Tyr. 111/113.
La troisième seulement : Num. 128/132, Or. Ch. 132/135.

d) De la voie κατ' ἀφαίρεσιν se rapproche l'argument de Max. Tyr. 114/115 : Dieu n'est pas telle chose, mais cause de cette chose.

8. Dans ces conditions, il est permis de dire que

a) Dieu est difficile à connaître : Apul. 105, Max. Tyr. 111, Celse 116 soit parce qu'il échappe aux sens (commun à tous);
soit parce qu'il échappe au λόγος (d'où ἄρρητος, ἀκατονόμαστος : cf. 6 *b*);

soit parce que, même pour le νοῦς, il est un soleil aveuglant (Celse 116, Or. Ch. 133);

b) ou même que Dieu est entièrement inconnu : Num. 128.

9. Mais ce Dieu inconnu n'en est pas moins connaissable par une méthode spéciale : Max. Tyr. 111/112, Celse 116, Num. 128/132, Or. Ch. 132/135.

A cette liste, ajoutons enfin la δόξα.

10. Dieu et ses satellites : Max. Tyr. 115, Celse 118/119, où l'on voit apparaître la notion des intermédiaires, qui jouera un si grand rôle dans le néoplatonisme.

Ce tableau laisse une impression confuse. C'est que les manuels théologiques du IIe siècle, comme ceux du Moyen Age qui ont hérité des Anciens, comme ceux des modernes qui ont hérité du Moyen Age, mettent sur le même rang, simplement juxtaposent, deux conceptions de Dieu, et par suite deux voies vers Dieu, en réalité très différentes. Car, quelle que soit la valeur relative de ces deux notions (ce n'est pas le lieu d'en juger), on ne peut douter qu'il y ait de grandes différences, non pas sans doute dans l'être divin, mais dans la notion qu'on s'en fait, selon qu'on lui donne des attributs et donc le définit et le nomme, ou qu'on lui refuse tout attribut parce qu'on le tient pour indéfinissable et innommable.

La voie δι' ἐπαγωγῆς, la voie κατ'ἀναλογίαν, à qui la tradition hellénistique avait déjà associé les deux preuves, ressortissant au Dieu cosmique, par le mouvement et par l'ordre du monde, sont des voies rationnelles qui mènent à une Cause ou à une Excellence. Et cette Cause, cette Excellence, sera définissable dans la mesure même où la Cause est cause de tel ou tel effet, où l'Excellent suprême est premier analogué de telle ou telle excellence : selon l'expression du *de mundo*, « Dieu unique porte ainsi une multitude de noms, car il en reçoit autant qu'il y a d'effets nouveaux dont il se montre la cause » (εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι, κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ, 7, 401 a 12) (1). Sous cet aspect, Dieu,

(1) Lieu commun de théologie stoïcienne : Apollodore *ap*. J. Lyd., *de mens*., p. 93. 4 W. ἀλλ' ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων ὀνομασίας αὐτοῖς (*sc*. τοῖς θεοῖς) ἔθεντο (*sc*. οἱ φιλοσοφοῦντες), Sen., *de benef*. IV 7, 2 (tout ce morceau offre le strict parallèle de *de mundo* 7 et de Cornutus, *Th. Gr*. 9-13) *quæcumque voles, illi* (*sc. Iovi*) *nomina proprie aptabis vim aliquam effectumque cœlestium rerum continentia : tot appellationes eius possunt esse quot munera*, Cornut., *Th. Gr*. 9 καὶ σωτῆρα... καὶ ἐλευθέριον αὐτὸν (Zeus) προσαγορεύουσιν, ἀπεριλήπτων ὅσων ὀνομασιῶν αὐτοῦ τοιούτων οὐσῶν, ἐπειδὴ διατέτακεν εἰς πᾶσαν δύναμιν καὶ σχέσιν καὶ πάντων αἴτιος καὶ ἐπόπτης ἐστίν.

inconnaissable aux sens (ceci est admis par tous), peut être connu par le λόγος.

Bien différente de cette notion est celle du Dieu indéfinissable, innommable, et dès lors inconnaissable, du moins pour le λόγος. On ne peut approcher ce Dieu que par deux méthodes, l'une négative, l'autre positive. Négativement, on dira qu'il n'est pas ceci ou cela, on excluera de lui toute détermination, si excellente qu'elle soit. Car, quelque qualité qu'on lui donne, Dieu est encore au-dessus, au delà. Et d'autre part, quoi qu'on dise de lui, on le limite, ce qui ne convient pas à l'être ἀπέραντος. La méthode positive consiste à dépasser le λόγος : elle est une voie non pas irrationnelle, car elle ne mène pas à un objet absurde, mais suprarationnelle. Les platoniciens n'avaient aucune gêne à concevoir un tel chemin vers Dieu, en vertu de la différence essentielle que Platon avait établie entre le λόγος et le νοῦς. Mais ici apparaît une difficulté.

Le νοῦς est ordonné au νοητόν, et nous voyons que, même chez des partisans décidés de la *via negationis*, Numénius et les *Oracles Chaldaïques*, Dieu est appelé τι νοητόν (ἔστιν γάρ τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἀνθεῖ, *Or. Ch.*, p. 11 Kr.). Or, quoi de plus connaissable que le νοητόν? L'intelligible est le connaissable par excellence, en tant qu'il est l'être immuable : c'est là, depuis Platon, un dogme. « Comment », demande encore Proclus, critiquant la thèse de Jamblique qui assimilait le Démiurge au νοητόν, « comment le Démiurge serait-il tout l'ensemble de l'être éternel, s'il est vrai que Platon, qui a fixé une fois pour toutes l'être éternel dans les bornes d'une définition, dit au contraire qu'il est difficile de trouver le Démiurge... (*Tim.* 28 c 3)? Comment un tel propos serait-il véridique touchant un objet qui a été actuellement défini et produit au jour devant tous? » (1). Il faut ici observer que la langue philosophique platonicienne manquait d'un terme spécial pour désigner ce qui est *seulement* organe de l'intuition mystique. Si l'on divise tout l'être en νοητόν et αἰσθητόν, Dieu est évidemment du côté du νοητόν. Mais, lorsqu'on l'appelle ainsi, on veut simplement marquer qu'il est un ἀσώματον, on ne veut pas dire qu'il est un γνωστόν, susceptible de λόγος et d' ὄνομα. Or cette ambiguïté du mot νοητόν tient à l'ambiguïté du νοῦς platonicien. Le νοῦς est sans doute ordonné aux νοητά : sa fonction même est de les percevoir. Cependant, lors-

(1) πῶς γὰρ ἂν ἦν ὅλον τὸ ἀεὶ ὂν ὁ δημιουργός, εἴπερ τὸ μὲν ἀεὶ ὂν ἤδη κατεδήσατο (*sc.* Platon) διὰ τῆς ὁρικῆς ἀποδόσεως, τὸν δὲ δημιουργὸν εὑρεῖν τε ἔργον εἶναί φησι κτλ...; πῶς γὰρ ταῦτα ἀληθεύσει περὶ τοῦ ὁρικῶς ἀποδοθέντος καὶ εἰς φῶς ἐξενεχθέντος πᾶσι τοῖς παροῦσι; PROCL., *in Tim.*, I, p. 309. 8 ss. D., traduit *infra* App. II, p. 282.

qu'il s'agit de ce νοητόν particulier qu'est Dieu, le νοῦς ne sera plus « intellect » au sens propre, mais pure faculté d'intuition, ou de toucher spirituel. Son rôle ne sera plus de concevoir (νοεῖν), de se former une notion (ἔννοια), mais au contraire de se vider de tout concept (ἢν γὰρ ...ἐκεῖνο νοήσῃς | ὥς τι νοῶν, οὐ κεῖνο νοήσεις, *Or. Ch.*, p. 11 Kr.). La flamme du νοῦς mesure tous les νοητά, mais non pas cet intelligible-là (πλὴν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο). Il faut donc tendre un νοῦς vide (κενεὸν νόον) jusqu'à ce qu'on appréhende ce νοητόν singulier qui échappe aux prises du νοῦς (ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει *ib.*). Voyez à quelle absurdité apparente le manque d'un vocable spécial conduit l'auteur des *Oracles*, et avec lui tous les platoniciens : il faut tendre le νοῦς pour atteindre un objet qui échappe au νοῦς ! Les modernes ont le mot « esprit » et ses dérivés « spirituel, spiritualiser, spiritualité », qui sont devenus techniques dans les ouvrages de dévotion. Mais le grec πνεῦμα paraissait trop entaché de matérialité pour remplir le même office, et nul platonicien n'eût songé un instant à l'employer dans le cas de phénomènes qui, s'ils dépassent l'entendement, n'en impliquent pas moins toute la montée intellectuelle vers le premier νοητόν. D'où vient que le même mot νοῦς sert à la fois pour désigner l'organe normal de la connaissance des νοητά et l'organe d'intuition mystique qui entre en contact avec l'ἀνόητον.

Il n'en reste pas moins que, dès le IIe siècle, chez Numénius, dans les *Oracles*, la voie de négation paraît la seule admise (1) pour approcher le Dieu « inconnaissable ». Et je n'ai plus besoin, j'espère, d'expliquer en quelle manière ce Dieu est inconnaissable, en quelle autre il est connu.

Numénius, les *Oracles*. Précisément, dira-t-on : Numénius est d'Apamée, les *Oracles* sont « Chaldaïques », et l'on a donc ici la preuve que leur Dieu inconcevable vient de l'Orient. Ce serait, je crois, une étrange illusion. Il suffit de lire en grec le fragment des *Oracles* plus haut traduit (p. 11 Kr.) pour se rendre compte qu'il est tout farci de termes platoniciens (νοητόν, νοεῖν, νοῦς, ὥς τι νοῶν 3, πάντα μετρούσῃ πλὴν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο 6/7, νοῆσαι οὐκ ἀτενῶς 9, ὄμμα σῆς ψυχῆς 9/10 etc.) : l'auteur part de données d'école et il approfondit ces données en fonction des enseignements du *Banquet* et de la *Lettre* VII. En ce qui concerne Numénius, on a pu voir que toute l'argumentation du π. τἀγαθοῦ est typiquement scolaire et suppose la connaissance de Platon. D'autre part, la *via negationis*

(1) A en juger du moins d'après l'état de nos fragments.

est chez Albinus et Celse, tous deux platoniciens déclarés, qui se donnent pour tâche, l'un d'exposer le platonisme, l'autre de défendre l'hellénisme, c'est-à-dire les dogmes de Platon et les cultes grecs, contre des novateurs « barbares ». Et la *via negationis* se trouve chez ces auteurs pour la bonne raison qu'elle est déjà chez Platon lui-même. Sans doute cet aspect « mystique » du platonisme n'a-t-il été mis en lumière qu'assez tard : mais il est normal qu'une pensée aussi riche que celle de Platon ne manifeste que peu à peu toutes ses ressources. Si enfin cet aspect « mystique » s'est imposé davantage à partir du IIe siècle, nous pouvons en voir la cause dans le déclin du rationalisme qui est un trait de l'époque (1).

(1) Cf. t. I, ch. I.

IIe PARTIE

LA CONNAISSANCE MYSTIQUE DE DIEU

Ire SECTION

LA MYSTIQUE PAR EXTRAVERSION

CHAPITRE VII

LES TEXTES DU CORPUS HERMETICUM

1. *Les textes.*

Les §§ 16-20 du XIe traité du C. H. sont consacrés au problème de la nature de Dieu et à la connaissance que nous pouvons prendre de ce Dieu ainsi défini. Dieu donc est une forme incorporelle (ἀσώματος ἰδέα, 16, p. 154. 3). Ceci est la définition classique : selon la tradition platonicienne, Dieu est d'abord conçu comme un νοητόν (17, p. 154. 3 ss. : cf. *supra*, ch. VI, p. 136, n° 2). Par un glissement dont nous avons déjà vu bien des exemples (cf. *supra*, *ib.*, p. 136, n° 3), on passe de ce Dieu νοητόν à un Dieu νοῦς : « tout est en Dieu, non pas comme dans un lieu (1)... : car c'est d'une autre manière que les choses se trouvent dans une faculté incorporelle de représentation (ἐν ἀσωμάτῳ φαντασίᾳ, 18, p. 154. 12 ss.) ». Ce qui prouve bien que Dieu est maintenant regardé comme un Intellect, c'est la suite (154. 17). Non seulement Dieu est l'incirconscrit, mais il est ce qu'il y a de plus rapide et de plus puissant (τὸ ταχύτατον καὶ δυνατώτατον) : on a là le thème bien connu de la vitesse et de la puissance de la pensée (2). L'auteur reprend alors (19, p. 154. 19 ss.) la comparaison, également classique, de Dieu avec l'esprit humain et l'argument à fortiori : si tu peux cela, à plus forte raison Dieu (20, p. 155. 8/9). Et l'on en vient à ce curieux morceau (p. 155. 9 ss.) (3) :

(1) οὐχ ὡς ἐν τόπῳ κείμενα, cf. éd. Budé, n. 53 *ad loc.*
(2) Cf. t. II, pp. 87/9, 444, n. 7 (vitesse), 461, 610.
(3) Sur ces §§ 20-21, voir déjà les notes 58-64 de l'éd. Budé. A propos de φοβοῦμαι τὴν θάλασσαν (21, p. 156. 6), je crois décidément fausse l'interprétation de Reitzenstein signalée *ib.* n. 61 („der Himmelsozean"), de même que celle que m'avait proposée (par lettre) F. Cumont (mer = espace entre la terre et la lune,

« C'est donc de cette manière que tu dois concevoir Dieu : tout ce qui est, il le contient en lui comme des pensées (νοήματα), le monde, lui-même, le Tout. Si donc tu ne te rends pas égal à Dieu, tu ne peux comprendre Dieu : car le semblable n'est intelligible qu'au semblable. Fais-toi grandir jusqu'à correspondre à la grandeur sans mesure, par un bond qui t'affranchisse de toute limite corporelle; élève-toi au-dessus de tout temps, deviens Aiôn : alors tu comprendras Dieu. Dis-toi qu'il n'est pour toi rien d'impossible, et estime-toi immortel et capable de tout comprendre, tout art, toute science, le caractère de tout être vivant. Monte plus haut que toute hauteur, descends plus bas que toute profondeur. Rassemble en toi-même les sensations qu'éprouvent tous les êtres créés, le feu et l'eau, le sec et l'humide, imaginant que tu es à la fois partout, sur la terre, dans la mer, au ciel, que tu n'es pas né encore, que tu es dans le ventre maternel, que tu es adolescent, vieillard, que tu es mort, que tu es par delà la mort. Si tu embrasses par la pensée toutes ces choses à la fois, temps, lieux, substances, qualités, quantités, tu peux comprendre Dieu.

Mais si tu tiens ton âme emprisonnée dans le corps, si tu l'abaisses et vas disant : « Je n'ai aucune pensée, aucune force; j'ai peur de la mer; je ne puis monter au ciel; je ne sais ce que j'étais, je ne sais ce que je serai », qu'as-tu à faire avec Dieu? Car tu ne peux concevoir aucune des choses belles et bonnes, tant que tu chéris ton corps et que tu es mauvais. Le vice suprême en effet, c'est de ne pas connaître le divin. Au contraire, être capable de connaître, et en avoir eu la volonté et le ferme espoir, c'est la voie directe qui mène au Bien, et une voie facile. Durant ta marche, il viendra partout à ta rencontre, partout s'offrira à ta vue, même au lieu et à l'heure où tu ne l'attends point, que tu veilles ou reposes, que tu navigues ou che-

où s'agitent les éléments naturels). Le § 21 paraît répondre simplement au § 20 : Νοῦς ayant dit à Hermès (155. 19 ss.) : Rassemble en toi la manière de sentir (τὰς αἰσθήσεις = das Empfinden) des quatre éléments (πυρὸς ὕδατος, puis ξηροῦ καὶ ὑγροῦ qui désignent, selon moi, la terre et l'air : τὸ ξηρόν = « terre » est banal, cf. L. S. J., s. v. III; pour τὸ ὑγρόν = « l'air », traditionnellement conçu comme humide p. opp. à l'αἰθήρ, cf. par ex. *Mém. Pyth.* ap. D. L. VIII 27 qui distingue trois sortes d'αἰθήρ, l'éther supérieur, un éther froid, enfin τὸ ὑγρόν, qu'il nomme παχὺς αἰθήρ, correspondant à l'ὁμίχλη de *Phéd.* 109 b 5, *Tim.* 58 d 1), « < conçois > » que tu es à la fois partout (ὁμοῦ πανταχῇ εἶναι 155. 21 : cet εἶναι ne peut être impératif, cf. γεγενῆσθαι *infra* 155. 22, mais dépend, sinon grammaticalement vu les impératifs intermédiaires, mais *in sensu*, de ἥγησαι 155. 16; l'addition πανταχῇ <νόησον> εἶναι ne paraît pas indispensable), ἐν γῇ ἐν θαλάττῃ ἐν οὐρανῷ », Hermès est supposé répondre : φοβοῦμαι τὴν θάλασσαν (noter la variation orthographique!), εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆναι οὐ δύναμαι. Autant dire que le disciple est censé manquer de courage pour cette expérience d'assimilation au Kosmos entier.

mines, la nuit et le jour, que tu parles ou te taises : car rien n'existe qu'il ne soit pas ».

Cette expérience n'est pas isolée dans le C. H. Dans le XIIIe traité, qui pourtant ressortit à la mystique par introversion, quand le myste a été rempli des Puissances divines, il déclare (XIII 11, p. 205. 3) :

« Ayant été rendu inébranlable (1) par Dieu, ô père, je me représente les choses (2), non par la vue des yeux, mais par l'énergie intellectuelle que je tiens des Puissances. Je suis dans le ciel, dans la terre, dans l'eau, dans l'air; je suis dans les animaux, dans les plantes; dans le ventre, avant le ventre, après le ventre, partout ».

Les deux textes se correspondent trait pour trait : XIII 11, p. 205. 5 ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι = XI 20, p. 155. 21 καὶ ὁμοῦ πανταχῇ εἶναι, ἐν γῇ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ : XIII ajoute ἐν ἀέρι, mais XI avait dit dans la phrase immédiatement précédente (155. 19) πάσας δὲ αἰσθήσεις τῶν ποιητῶν σύλλαβε ἐν σεαυτῷ, πυρὸς ὕδατος, ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, où, comme je pense, ὑγροῦ représente l'air humide (cf. p. 141 n. 3). — XIII, p. 205. 5 ἐν ζῴοις εἰμί, ἐν φυτοῖς = XI, p. 155. 18 νοῆσαι... παντὸς ζῴου ἦθος. — XIII, p. 205. 6 ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γάστερα, πανταχοῦ = XI, p. 155. 22 μηδέπω γεγενῆσθαι, ἐν τῇ γαστρὶ εἶναι, νέος, γέρων, τεθνηκέναι, τὰ μετὰ τὸν θάνατον : la formule de XI est plus détaillée; je reviendrai plus loin sur πανταχοῦ (πανταχῇ XI) curieusement placé en XIII après une suite de termes relatifs au temps.

Analysons en commun ces deux morceaux.

1. Tout d'abord il s'agit bien d'une connaissance (νοῆσαι = γνῶναι), de *la connaissance de Dieu.* Ce sujet est annoncé dès le début de XI 20 : τοῦτον οὖν τὸν τρόπον νόησον τὸν θεόν (155. 9), et le verbe νοεῖν revient constamment en 20-21 (p. 155. 9, 12, 13 [νοητόν], 15, 17; p. 156. 2, 3, 5, 9); en 21 il est remplacé une fois par γνῶναι (156. 10 : cf. ἀγνοεῖν 156. 9), ce qui manifeste l'équivalence des deux termes. C'est de même un phénomène de connaissance, ou de représentation (φαντάζομαι = « je me représente les choses » 205. 3), qui est décrit en XIII 11 : le myste régénéré a reçu la γνῶσις θεοῦ (XIII 8, 204. 3), et dès lors il voit toutes choses, non des yeux du corps (οὐχ ὁράσει ὀφθαλμῶν), mais par la force efficace

(1) ἀκλινὴς γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, cf. éd. Budé, n. 51 *ad loc.*

(2) Ou « j'ai des visions », cf. *infra*, p. 243, n. 1.

intellectuelle (τῇ... νοητικῇ ἐνεργείᾳ) qu'il a reçue des Puissances divines (205. 4/5). Nous retrouvons donc ici le grand problème de toute la philosophie religieuse du IIe siècle : comment connaître Dieu (cf. *supra*, ch. VI).

2. Cependant cette connaissance de Dieu n'emploie aucune des voies indiquées plus haut (ch. VI) : ni la voie inductive qui fait remonter à la Cause, ni la voie par analogie, ni la voie κατ' ἀφαίρεσιν. Chacune de ces voies, de quelque manière, usait du raisonnement. Ici tout raisonnement est exclu. Partant de ce dogme traditionnel que la connaissance est assimilation (τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν 155. 12), Noûs recommande à Hermès de *s'égaler à Dieu:* ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δυνάσαι (155. 11/2). Il importe donc extrêmement de savoir en quoi consiste cet ἐξισασμός. Or, on le voit aussitôt, il consiste en une double extension : une extension dans l'espace et une extension dans le temps.

La formule pour cette dernière est claire : « élève-toi au-dessus de tout temps et deviens αἰών (= éternité) ». L'autre formule est comme suit : « fais-toi grandir jusqu'à être coextensif à la grandeur sans mesure par un bond qui t'affranchisse de toute limite corporelle (συναύξησον τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει παντὸς σώματος ἐκπηδήσας 155. 13/4) ». Ceci vise, à mon sens, l'extension dans l'espace. παντὸς σώματος ἐκπηδήσας pourrait faire difficulté, surtout si l'on traduit avec Scott « leap clear of all that is corporeal » : en ce cas il faudrait entendre cet affranchissement comme une délivrance de tout ce qui est matière, comme une plongée dans le pur Intelligible. Mais le contexte s'oppose à cette exégèse. παντὸς σώματος ἐκπηδήσας a pour correspondant πάντα χρόνον ὑπεράρας, « élève-toi au-dessus de tout temps »; et de même que cette échappée hors de toute limitation temporelle a pour effet une coextension à l'αἰών = éternité, de même l'échappée hors de toute limitation corporelle a pour effet une coextension à l'ἀμέτρητον μέγεθος, à une grandeur encore, mais cette fois sans mesure. Reitzenstein me semble avoir bien exprimé la signification de cette expérience (1) : « Die innere Begründung in der Art des mystischen Gottesempfindens gibt die... Mahnung des Hermes (2), sich ausser aller Zeit und Raum, frei von jeder Bedingtheit des eigenen Ichs, ja von dem Ich selbst zu fühlen : werde zum Aion ! »

(1) *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn, 1921), p. 239 s.
(2) Lapsus : c'est Νοῦς qui s'adresse à Hermès.

Cette coextension à l'univers immense et éternel est ensuite explicitée.

« Monte plus haut que toute hauteur, descends plus bas que toute profondeur. Réunis en toi les sensations qu'éprouvent le feu, l'eau, le sec (terre), l'humide (air) (1). Sois à la fois partout, sur la terre, dans la mer, au ciel » (XI 20). « J'ai peur de la mer, je ne puis monter au ciel » (XI 21). « Je suis au ciel, sur la terre, dans l'eau, dans l'air. Je suis dans les animaux, dans les plantes » (XIII 11). Ces formules concernent l'extension à tout l'espace et à toutes les sortes d'êtres qui le remplissent, animaux, végétaux, et jusqu'aux éléments.

« Tiens-toi pour immortel..., estime que tu n'es pas encore né, que tu es dans le ventre, jeune, vieillard, mort, dans l'état qui suit la mort » (XI 20). « Je ne sais ce que j'ai été, je ne sais ce que je serai » (XI 21). « Je suis dans le ventre, avant le ventre, après le ventre, partout » (XIII 11). Ces formules concernent l'extension à la totalité du temps; et, comme il ne s'agit pas d'expériences successives, mais que c'est tout à la fois que le sujet est dans le passé, le présent, l'avenir (καὶ ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοήσας 156. 1/2), on peut bien dire qu'il échappe au temps, dont la caractéristique est précisément le changement : le sujet de cette expérience est devenu l'immuable Aiôn.

« Si tu embrasses par la pensée toutes ces choses à la fois », conclut XI 20, « temps, lieux, substances (2), qualités, grandeurs, tu peux comprendre Dieu ». Pourquoi, en définitive? Parce que, comme on l'a dit plus haut (XI 20, p. 155. 9), Dieu est un Intellect qui contient, à titre de pensées (νοήματα), tout ce qui existe, le monde, lui-même, le Tout. Pour connaître Dieu, il faut donc se rendre égal par la pensée à la totalité de l'être, donc à tous les êtres; et, comme Dieu est partout présent à la fois, et toujours existant sans changement, il faut donc aussi surmonter toute limitation spatiale et temporelle, se rendre coextensif à l'ἀμέτρητον μέγεθος et à l'αἰών.

(1) Cp. Apul., *Métam.* XI 23 *per omnia vectus elementa*, Ps. Apul., *Ascl.* 6 (302. 12) *elementis velocitate miscetur*, *PGM*, IV 475 ss. *(Mithrasliturgie)*. Je reviendrai sur ce point, *infra*, pp. 163 s.

(2) Ainsi Scott pour πράγματα, justement je crois, étant donné la suite πράγματα ποιότητες ποσότητες. D'ailleurs, cf. déjà Arist., *de an* Γ 8, 432 a 3 ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη ... τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι = « puisqu'il n'est pas de substance qui existe à l'état séparé en dehors des grandeurs sensibles... ». πρᾶγμα correspond ici à la πρώτη οὐσία qui ne saurait être qu'une substance concrète, à la différence de l'essence ou δευτέρα οὐσία qui, pour exister réellement, doit être subjectée dans une substance sensible.

3. Il reste à expliquer, et à expliquer dans ce contexte, la formule « deviens αἰών » (XI 20, p. 155. 15). Ce n'est pas facile, le problème de l'Aiôn ayant été fort embrouillé dans la plupart des études, parce qu'on y traite ensemble plusieurs questions très différentes qui doivent, à mon sens, être tenues séparées (1).

Il faut distinguer en effet :

A. La notion philosophique d'αἰών telle qu'elle s'est formée et a évolué en Grèce depuis le sens de « durée de vie » jusqu'au sens de « durée de vie illimitée, éternité » (2).

B. La personnification, en Grèce même, de ce concept philosophique à l'époque hellénistique (3).

C. L'assimilation de cet Aiôn personnifié à telle ou telle divinité orientale, ou à une autre abstraction personnifiée, ou au Dieu suprême (4).

(1) Le meilleur travail à mon avis, le plus complet et celui qui distingue le mieux les divers aspects de l'Aiôn, est de A. D. Nock, *Harv. Th. Rev.*, XXVII (1934), pp. 53 ss., en particulier pp. 78 ss. A signaler depuis : Campbell Bonner, *Hesperia*, XIII (1944), pp. 30-35 : Aiôn assimilé à Sarapis (1) sur une lamelle d'or trouvée dans la bouche d'un squelette, et publiée en 1852 : Αἰὼν ἑρπέτα, κύριε Σάραπι etc.; (2) sur une intaille du Brit. Mus. représentant la tête barbue de Sarapis, radiée (six rayons) et portant le modius, avec l'inscription Αἰών (Λ par erreur); (3) sur une inscription inédite Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι Αἰῶνι etc. — Doro Levi, *Hesperia*, XIII (1944), pp. 269 ss. : long article où, à propos d'une mosaïque d'Antioche (env. milieu du III[e] s.) représentant Aiôn et les trois Chronoi (Passé, Présent, Avenir), l'auteur reprend, d'une manière assez confuse, tout le problème de l'Aiôn. — A. J. Festugière, *La Parola del Passato*, XI (1949), pp. 172 ss. : dans cet article, négligeant entièrement l'Aiôn hellénistique, j'ai voulu revoir tous les textes relatifs à l'αἰών philosophique jusqu'à Aristote. — Id., *Rev. d'Egyptol.*, VIII, 1951, pp. 63 ss. : courte note où le texte d'Epiphane sur le xoanon de l'Aiôn alexandrin portant cinq σφραγῖδες au front, aux mains et aux genoux est rapproché de certaines représentations (Kronos mithriaque de Castel Gandolfo, Bès Panthée du Louvre) où le dieu porte des appliques sur les genoux.

(2) Sur ce point, voir en dernier lieu mon article *(Par. d. Pass.)* cité n. précédente.

(3) Cf. surtout O. Weinreich, *ARW*, XIX (1916/9), pp. 174 ss. (à propos de l'inscription d'Eleusis, *Syll.*[3] 1125); M. Zepf, *ARW*, XXV (1927), pp. 225 ss. (*Der Gott* Αἰών *in der hellenistischen Theologie* : important); E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology* (Oxford, 1933), pp. 227 ss.

(4) Aiôn *Agathodémon* : cf. Ps. Callisth. I 30 (Aiôn Ploutônios qui = Agathos Daimôn, *PGM*, IV 3168/9, XII 246 à rapprocher de 243), R. Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 29/30, *Das iran. Erlösungsmysterium* (Bonn, 1921), pp. 189 ss. (pour les pap. mag., *ib.* pp. 191, n. 2, 193, n. 1). — Aiôn *Hélios* : cf. Nock, *l. c.*, p. 84; M. P. Nilsson, cité *infra*. — Aiôn *Sarapis* : cf. Campbell Bonner cité *supra*, n. 1. — Aiôn *Mithra : PGM*, IV 475 ss. (Ps. liturgie de Mithra) : on obtient l'identité si le Ἥλιος Μίθρας de 482 = l'ἀθάνατος Αἰών καὶ δεσπότης τῶν πυρίνων διαδημάτων de 520/1; probable, vu l'assimilation commune Αἰών = Ἥλιος et l'assimilation classique Ἥλιος = Μίθρας (même remarque d'ailleurs pour Αἰών = Ἥλιος = Σάραπις *supra*, pour Αἰών = Ἥλιος = 'Αγ. Δ., cf. M. P. Nilsson, *Bull. Soc. Roy. Lund*, 1947/8, p. 77). — Aiôn *Mithra-Phanès* : cf. Cumont, *R. H. R.*, CIX (1934), pp. 63 ss., M. P. Nilsson, *Symb. Osl.*, XXIV, 1945, pp. 1 ss. : il s'agit d'un Kronos mithriaque anthropocéphale

D. L'origine supposée iranienne (Aiôn-Zervan) du concept de Temps infini (1).

E. La fête de l'Aiôn alexandrin, décrite par Epiphane, *Panar.* 51, 22 ss. (2).

F. L'*aeternitas* de Rome, du peuple romain, de tel ou tel empereur (3).

G. L'emploi d'αἰών au pluriel (les Eons) dans des textes chrétiens et gnostiques, ou dans des papyrus magiques (4).

Il est clair que, de toutes ces acceptions d'αἰών, seules importent ici les deux premières. L'origine supposée iranienne (D) est une question oiseuse puisque, comme je l'ai montré (5), une évolution purement grecque conduit de l'αἰών « durée de vie individuelle » à l'αἰών « éternité ». Que l'idée impliquée dans le Zervan iranien corresponde à l' « Aiôn-éternité » grec, c'est là une rencontre accidentelle : les textes grecs suffisent à expliquer cette idée, et au surplus la transmission de l'Iran à la Grèce en ce qui concerne la doctrine du Zervan ne me paraît nullement prouvée. L'*aeternitas* de Rome etc. (F) n'a rien à voir avec notre passage, et il n'y est point question d'αἰῶνες (G). Le seul problème qui se pose est de savoir si, en C. H. XI 20, αἰών représente le pur concept philosophique d'éternité (A) ou s'il doit être regardé comme une abstraction personnifiée (B). Dans ce second cas, il est vain de se demander si cet Aiôn personnifié doit être assimilé à quelque autre divinité (C) ou s'il est objet d'un culte (E) : car notre texte ne fait pas la moindre allusion ni à l'un ni à l'autre (6).

entre les deux moitiés de l'œuf orphique : « the god is certainly to be called Aion or by an equivalent name » (Nilsson, p. 6). Notons toutefois qu'aucune inscription, à ma connaissance, ne vient soutenir cette interprétation, d'ailleurs plausible. — Aiôn *Sophia* : *PGM*, IV 1206 τῇ Σοφίᾳ, ὅ ἐστιν Αἰών (cf. Preisendanz, *ad loc.*), C. H. XI 3 (148. 12) ἡ δὲ τοῦ θεοῦ σοφία τί ἔστι; — Τὸ ἀγαθὸν ...καὶ ὁ αἰών. — Aiôn *Adamas* : Naass. *ap.* Hippol., *Philos.*, V 8, 45, p. 97. 19 W. — Autres exemples de syncrétisme : *PGM*, I 309 ss. ὁρκίζω θεὸν αἰώνιον Αἰῶνά τε πάντων, ὁρκίζω Φύσιν αὐτοφυῆ, κράτιστον 'Αδωναῖον, V 459 ss. ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν..., ὁ μέγας Νοῦς, ...ὁ ἀπλάνητος Αἰὼν 'Ιάω,... Ζεῦ, Ζεῦ τύραννε, 'Αδωναί etc., V 156 ἐγώ εἰμι ἡ Χάρις τοῦ Αἰῶνος. Sur l'Αἰών dans les pap. mag. (en part, Aiôn = Dieu suprême), cf. surtout l'excellent article déjà cité de M. P. Nilsson, *Religion in den griech. Zauberpapyri*, *Bull. Soc. R. Lund*, 1947/8, pp. 80-85. Voir aussi Nock, *l. c.*, pp. 86-89 et *infra*, pp. 182 ss.

(1) Cf. R. Reitzenstein, *Das iran. Erlösungsm.*, pp. 176 ss.; H. Junker, *Vorträge d. Bibl. Warburg*, 1921/2, pp. 124 ss.; Nock, *l. c.*, pp. 79-82.

(2) Bibliogr. (avec bref résumé) dans mon article *Rev. d'Egyptol.* Ajouter O. Kern, *Plutos in Alexandria*, *ARW*, XXII (1923), pp. 199/200.

(3) Nock, *l. c.*, pp. 85-86.

(4) Nock, *l. c.*, pp. 89-90.

(5) Cf. l'article de *Par. d. Pass.* cité *supra*, p. 146, n. 1.

(6) En dehors d'Alexandrie, l'existence d'un culte hellénistique de l'Aiôn ne serait d'ailleurs attestée que pour Eleusis, et là même le point est douteux;

Maintenant, si on relit la phrase XI 20 (155. 13 ss.) en la coupant ainsi :

συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει
παντὸς σώματος ἐκπηδήσας,
καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας
αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν,

où, comme on voit, il y a correspondance et entre les deux impératifs, et entre les deux participes, et, dans ces propositions participiales, entre les compléments παντὸς σώματος = πάντα χρόνον, en sorte qu'il y a correspondance aussi entre l'ἀμέτρητον μέγεθος d'une part et l'ἀμέτρητος χρόνος (αἰών) d'autre part, la traduction « deviens éternité » semble tout à fait plausible. Mais on peut couper la phrase autrement, et cette division nouvelle serait aussi conforme au style de l'hermétiste :

συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει·
παντὸς σώματος ἐκπηδήσας
καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας
Αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν.

L'impératif asyndète παντὸς σώματος... Αἰὼν γενοῦ n'est pas plus insolite que l'asyndète συναύξησον (après un point) ou que l'asyndète μηδὲν... ὑποστησάμενος σεαυτὸν ἥγησαι dans la phrase qui suit θεόν et où nous trouvons exactement le même tour (impératif précédé d'un participe), ou que la suite d'asyndètes en XI 21 οὐδὲν νοῶ, οὐδὲν δύναμαι, φοβοῦμαι, εἰς... οὐ δύναμαι, οὐκ οἶδα..., οὐκ οἶδα. Cette ponctuation admise, l'ἀμέτρητον μέγεθος concernerait à la fois l'espace et le temps, et cette grandeur illimitée dans l'espace et le temps serait proprement l'Aiôn, un être spatialement immense, temporellement infini. Enfin, en devenant cet être, l'homme connaîtra Dieu : Αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν, ce qui s'accorderait au principe énoncé 155. 11 : « si tu ne te rends pas égal à Dieu, tu ne peux comprendre Dieu : car le semblable n'est intelligible qu'au semblable ». Grammaticalement, cette ponctuation et cette exégèse seraient, elles aussi, excellentes. Reitzenstein, à qui l'on ne saurait refuser un sens pénétrant du grec quelles qu'aient été par ailleurs ses excès dans la recherche des sources orientales, comprenait la phrase ainsi. Dans *Gnomon* III (1927), p. 282, il ponctue : συναύξησον... μεγέθει, παντὸς σώμανος ἐκπηδήσας καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας

l'admet-on, il s'agirait d'un culte privé qui ne serait pas nécessairement en rapport avec l'Aiôn alexandrin. Sur ces cultes privés de « Personnifications », voir en dernier lieu J. et L. Robert, *Hellenica*, IX (Paris, 1950), pp. 54 ss.

Αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν. μηδὲν etc. Même ponctuation ap. *Die Hellenist. Mysterienreligionen*[3] (1927), p. 167, sauf un point en haut après μεγέθει, ce que je préfère. Dans *Das iran. Erlösungsmysterium* (1921), p. 166, il traduit : « Erhebe dich selbst bis zu der unermesslichen Höhe; aus aller Körperlichkeit entrückt und über alle Zeitlichkeit erhoben, werde zur Ewigkeit (zum Aion), so kannst du Gott erkennen ». Ce qu'il commente (*Gnomon*, *l. c.*, p. 282, n. 1) : « Da auch der Αἰών (erfüllter) Raum und Zeit ist... », et plus précisément encore (*Hell. Myst. Rel.*, p. 167) : « Der soteriologische Gedanke, dass der Mensch, wenn er erkennt, dass sein Bewusstseins-Selbst das Selbst des Weltgotts ist oder zu diesem wird, schimmert auch hier noch durch ».

Il reste donc à se demander :

premièrement si cette construction et cette exégèse grammaticalement excellentes sont soutenues par la notion d'αἰών en ce traité ou en d'autres parties du C. H.;

deuxièmement si cette notion d'αἰών comme grandeur spatialement et temporellement infinie et, de ce fait, comme Dieu, trouve son fondement dans la théologie grecque de l'âge hellénistique.

Mais avant de passer à cette question de fait, et pour bien interpréter les faits eux-mêmes, il est bon de considérer les conditions psychologiques du problème. Car ou bien nos deux passages du C. H. (XI 20, XIII 11) sont un pur cliquetis de mots, ou bien ils désignent une expérience, qui peut-être a été réalisée, vers laquelle du moins on tend. Or c'est comme tels, à mon avis, qu'il les faut prendre. Non seulement parce que ces morceaux ont un accent propre et particulier qui les met aussitôt en relief. Mais parce que le désir de cette expérience est l'un des plus vieux, l'un des plus continuels désirs de l'humanité, et que précisément, au temps qui nous occupe (IIe/IIIe siècle), nous avons cent preuves que les hommes l'ont éprouvé.

2. *Les conditions psychologiques du problème.*

Tout d'abord, il faut se rendre compte de ce que signifie, dans cette littérature hermétique, connaître Dieu. Cela veut dire atteindre au bonheur. Il ne s'agit pas d'ajouter une connaissance à celles qu'on possède déjà, d'enrichir son bagage intellectuel. Aussi bien n'est-ce pas, comme nous l'avons vu (*supra*, p. 144), par un moyen intellectuel, par une démarche de la raison, qu'on atteint Dieu.

On se rend égal à Dieu, on devient Dieu : précisons, on vit de la vie de Dieu, on jouit de sa béatitude. Un extrait hermétique de Stobée (VI 18 1 ss.) l'affirme : « Celui qui n'a pas ignoré ces enseignements peut connaître Dieu pleinement, oui, s'il faut oser le dire, il peut voir Dieu face à face, et, l'ayant vu, être heureux » (καὶ αὐτόπτης γενόμενος θεάσασθαι, καὶ θεασάμενος μακάριος γενέσθαι).

Or, ici, le moyen qui nous est proposé d'égaler Dieu, c'est de sortir de nous-mêmes, de notre corps limité, de notre durée éphémère : cf. ἐκπηδήσας, ὑπεράρας (155. 14), et, par contraste, dans le cas de celui qui n'a rien à voir avec Dieu (XI 21), ἐὰν δὲ κατακλείσῃς σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι, « si tu tiens ton âme enfermée en ton corps ». Voilà l'idée de fond, et qui, disions-nous, correspond à l'un des plus vieux rêves des humains : « Que ne suis-je l'oiseau qui vole, πτεροῦσσαν ὄρνιν θεὸς ἔν με ποταναῖς ἀγέλαις θείη (Eur., *Hipp.* 733/4). « Que ne puis-je, à travers l'air fluide, voler vers les astres du soir », ἀν' ὑγρὸν ἀμπταίην αἰθέρα ...ἀστέρας ἑσπέρους (*Ion* 796/7). Et le Psalmiste (54, 7) : « Qui me donnera des ailes, comme à la colombe, et je prendrai mon vol, et trouverai mon repos ! » Sortir de soi, voler là-haut, voler ailleurs, telle est l'aspiration initiale.

Désir d'évasion, auquel naturellement se joint le désir de se trouver en cet Olympe où sont les dieux : « là où, dit-on, les dieux ont leur demeure saine et sûre. Nul vent ne trouble ces lieux, nulle pluie ne les arrose, la neige jamais n'en approche. Mais là, partout est répandu un air pur et sans nuages, partout circule une lumière au vif éclat. C'est de cela que jouissent les dieux bienheureux, jour après jour ». Ainsi le poète (*Od.*, VI 42 ss.), en des vers fameux que tout petit païen savait par cœur. Et l'auteur de l'*Apocalypse*, qui certes n'avait pas lu Homère, exprime la même nostalgie en un passage non moins beau (*Apocal.* 21, 1 ss.) « Et je vis le ciel nouveau, la terre nouvelle. Car le ciel d'avant, et la terre d'avant avaient disparu, et il n'y avait plus de mer. Et je vis la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, descendre du ciel d'auprès de Dieu, toute préparée comme une jeune épouse qu'on a ornée pour l'époux. Et j'entendis une voix forte jaillie du trône qui disait : ' Voici le tabernacle où Dieu séjourne avec les hommes. Il y séjournera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu lui-même sera avec eux ; il effacera de leurs yeux toute larme, et il n'y aura plus de mort ; ni deuil, ni cri d'angoisse, ni douloureuse peine, plus rien de tout cela : car les choses d'avant auront disparu '. »

Sortir de soi, être avec les dieux (Dieu), devenir dieu (Dieu), tel est donc le désir constant : « c'est là le terme bienheureux pour ceux

qui possèdent la gnose, s'être transformé en Dieu», τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι (C. H. I 26, p. 16. 12). Bien qu'il emploie un mot différent, l'auteur de C. H. XI exprime la même pensée : « Dis-toi qu'il n'est pour toi rien d'impossible, estime-toi immortel », σεαυτὸν ἥγησαι ἀθάνατον (XI 20, p. 155. 16). Ceci ne veut pas dire, toute la tradition grecque le prouve, « estime que tu ne mourras point », mais « estime que tu es comme les Immortels par excellence, estime que tu es un dieu ». Voilà les considérations générales qui doivent nous servir de principe dans l'interprétation de notre passage.

Dès lors, on voit aussitôt que, même si nous traduisons πάντα χρόνον ὑπεράρας αἰὼν γενοῦ = « élève-toi au-dessus de tout temps, deviens éternité », il ne faut pas l'entendre en ce sens que le myste est simplement invité à vivre éternellement de sa vie à lui. Quel bienfait en tirerait-il? Ce serait tout le contraire du bonheur puisqu'il n'y aurait alors que la prolongation à l'infini de sa condition présente, qui est malheureuse. Au surplus, αἰών, comme je l'ai montré (1), n'est pas à l'origine, et n'a jamais été au sens propre, le concept abstrait d' « éternité » C'est, à l'origine, la force de vie dont l'élan dure un certain temps, lequel diffère pour chaque sorte d'être. Ensuite, par application plus spéciale du mot au Ciel, qui est Dieu, c'est la vie d'un être divin qui dure sans commencement ni fin, la vie d'un être éternel. Enfin, comme nous l'allons voir bientôt, c'est cet être éternel lui-même. Mais, même si l'on se borne au second sens, « vie d'un être éternel », il ne faut jamais oublier cet élément de « vie », qui tient à l'essence du mot. On ne peut donc hésiter qu'entre ces deux traductions : « deviens la vie de l'Etre éternel, et tu connaîtras Dieu », ou « deviens l'Etre éternel etc. ». De toute manière αἰὼν γενοῦ implique qu'on sort de soi, qu'on entre en Dieu. Et il apparaît donc que, le terme ainsi précisé, la différence n'est pas bien grande entre les deux acceptions.

Venons-en maintenant aux sens d'αἰών dans la littérature hermétique.

(1) Dans l'article cité plus haut, p. 146, n. 1.

CHAPITRE VIII

Αἰών DANS LES TEXTES HERMÉTIQUES

1. *C. H. XI.*

Après le préambule (XI 1) où Hermès demande au Noûs de l'éclairer sur le Tout et sur Dieu (1), Aiôn paraît dès le début de XI 2 en ce qui semble être une sorte de titre, ou plutôt de table des matières (ἀνακεφαλαίωσις) du traité : ὁ θεός, ὁ αἰών, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις. Cette liste, par elle-même, n'est pas claire, mais la paraphrase qu'en donne Psellus (2) montre au moins que ces termes n'ont pas rang égal; ils forment une échelle descendante : « Hermès dit qu'après Dieu il y a les αἰῶνες, ensuite l'Intellect, après quoi (3) l'Ame, et à son tour le Ciel (4), après quoi la Nature, le Temps, le Devenir ». La suite de XI (2-4) confirme l'exégèse de Psellus. Pour être précis, j'analyserai ici les passages qui ont trait à l'αἰών (5).

1) XI 2 (147. 10). Dieu fait (ποιεῖ) l'αἰών, l'αἰών fait le ciel (κόσμος), le ciel fait le temps, le temps fait le devenir.

2) XI 2 (147. 11). De Dieu l'essence pour ainsi dire (6) est la Sagesse (7); de l'αἰών, c'est l'identité; du Ciel, c'est l'ordre; du temps, c'est le changement; du devenir, c'est la vie et la mort.

(1) Reitzenstein, *Poimandres*, p. 275, a montré la parallélisme avec Platon, *Tim.* 29 c 3. Pour d'autres rapprochements, cf. éd. Budé, p. 147, n. 1.

(2) Ap. *Cat. Man. Alch. Gr.*, VI (1928), p. 218. 14 ss. Bidez.

(3) μεθ'ὃν Nock. Bidez n'indique pas la leçon manuscrite, mais ce devait être μεθ'οὗ, comme plus loin 218.15/6 οὐρανόν, μεθ'οὗ φύσιν κτλ. Ici encore lire μεθ'ὃν : φύσις etc. n'est pas sur le même rang que l'οὐρανός. Intellect, Ame, Nature sont absents de la liste de 147. 10, mais paraissent plus loin, Intellect et Ame XI 2, p. 147. 15 ss., Nature XI 5, p. 149. 14.

(4) οὐρανόν Psellus : κόσμος XI 2. Cf. éd. Budé, p. 158, n. 21 (τούς... ἑπτὰ κόσμους XI, 7, p. 150. 1/2). XI 4, p. 148. 20/1 prouve l'identité des deux termes : τοῦ δὲ κόσμου (ψυχή) ὁ αἰών, τῆς δὲ γῆς ὁ οὐρανός. Au surplus, le sens varie selon les cas et l'on peut souvent hésiter entre l'un ou l'autre.

(5) Il m'arrivera souvent de corriger, explicitement ou *tacite*, la traduction ou les notes de l'éd. Budé.

(6) ὥσπερ οὐσία, cf. VI 4 (75. 1) ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴ γε οὐσίαν ἔχει, XII 1 (174. 4) τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας, εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ, cf. *supra*, pp. 71 s.

(7) τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ οὐσία ἐστὶ [τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, ἡ εὐδαιμονία] ἡ σοφία· τοῦ δὲ αἰῶνος ἡ ταυτότης· τοῦ δὲ κόσμου ἡ τάξις· τοῦ δὲ χρόνου ἡ μεταβολή· τῆς δὲ γενέσεως ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος = Psell., p. 218. 16 ss. Bid. τίθησι

3) XI 2 (147. 14). L'opération (ἐνέργεια) de Dieu, c'est-à-dire l'effet opéré par Dieu (1), est l'Intellect et l'Ame; de l'αἰών, c'est la permanence (2) et l'immortalité; du Ciel, l'apocatastase et l'apocatastase opposée (3); du temps, la naissance et la décroissance (4); du devenir, la qualité (5).

4) XI 2 (148. 2). L'αἰών est en Dieu, le ciel dans l'αἰών, le temps dans le ciel, le devenir dans le temps.

5) XI 2 (148. 4). Explicite le précédent. L'αἰών est immobile auprès de Dieu (ἕστηκε περὶ τὸν θεόν), le ciel se meut dans l'αἰών, le temps s'accomplit (6) dans le ciel, le devenir « devient » dans le temps.

6) XI 3 (148. 7). Ce passage est assez incohérent. Dans l'univers (πάντων), Dieu est la source (πηγή), l'αἰών est l'essence (7), le

δὲ ὑπεξῃρημένα τινὰ ἑκάστῳ τούτων· τῷ μὲν θεῷ τὸ ἀγαθόν, τῷ δ'αἰῶνι τὸ ταὐτόν (τῷ δὲ νῷ τὴν νοερὰν κίνησιν, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν ζωήν), τῷ δὲ οὐρανῷ τὴν ἀποκατάστασιν καὶ ἀνταποκατάστασιν, τῷ δὲ χρόνῳ τὴν κίνησιν καὶ μεταβολήν (τῇ δὲ φύσει τὸ εὐμετάβολόν τε καὶ ῥευστόν), τῇ δὲ γενέσει τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον. J'ai mis entre parenthèses ce qu'ajoute Psellus et souligné, dans les deux textes, les termes correspondants. La correspondance est exacte pour l'αἰών, le χρόνος et la γένεσις. Pour l'οὐρανός (κόσμος XI), la formule de Psellus, empruntée à XI 2 (147. 16), explicite τάξις de XI. Vu ces rapports, on pourrait être tenté de garder en XI 147. 12 τὸ ἀγαθόν en supprimant tout le reste, τὸ καλόν...ἡ σοφία. (Ainsi Scott. De toute manière, il est peu probable que cette suite τὸ ἀγαθόν... εὐδαιμονία, qui se retrouve 148. 13, ait déjà paru ici). Mais, d'autre part, σοφία est ici indispensable, sans quoi on ne comprendrait plus la question 148. 12 ἡ δὲ τοῦ θεοῦ σοφία τί ἔστι; En outre, nous voyons qu'il arrive à Psellus de remplacer un des termes par son équivalent, pris en quelque autre lieu du traité, ainsi τάξις (XI) remplacé ici par ἀποκ. καὶ ἀνταποκ. emprunté à 147. 16 : Psellus a donc pu remplacer σοφία par τὸ ἀγαθόν qui, en 148. 13, définit la σοφία de Dieu. (Que l'essence de Dieu soit τὸ ἀγαθόν est d'ailleurs un lieu commun hermétique, cf. II 14-16, VI 1 ss. etc.). Reste donc la solution de Zielinski (et Nock) : garder ἡ σοφία et exclure τὸ ἀγαθόν... ἡ εὐδαιμονία comme introduits ici d'après 148. 13.

(1) « The workings » Scott. Le sens, par lui-même vague, d'ἐνέργεια, est ici précisé par 148. 1 τοῦ δὲ χρόνου (ἐνέργεια) αὔξησις καὶ μείωσις, que Scott explique justement en conférant XIII 5 (202. 11) τὸ γὰρ θνητὸν εἶδος καθ'ἡμέραν ἀλλάσσεται· χρόνῳ γὰρ τρέπεται εἰς αὔξησιν καὶ μείωσιν.

(2) Plutôt que « durée » (διαμονή). Cf. *Syll*[3] 1125 : dédicace d'une statue d'Aiôn εἰς διαμονὴν τῶν μυστηρίων.

(3) Cf. éd. Budé, n. 6.

(4) Cf. n. 1 *supra*.

(5) Scott (puis Nock) ajoute καὶ ποσότης, sous prétexte qu'il y a deux termes pour désigner l'οὐσία de chaque autre entité. Le parallélisme est-il nécessairement aussi strict? Plus haut, on a ζωὴ καὶ θάνατος pour γένεσις, alors qu'aux autres entités ne correspond qu'un seul terme. En outre, ποιότης suffit : avec le devenir, on change de qualité, on est enfant, adolescent, etc., cf. XI 20 (155. 22).

(6) περαιοῦται, cf. Vett. Val., p. 276. 34 Kr. εὑρόντες τὸν περαιούμενον χρόνον καὶ τὸ ἀποτέλεσμα.

(7) Ou peut-être : « Dieu est la source de toutes choses, l'αἰών est l'essence de Dieu (plus haut, 147. 11/2, l'essence de Dieu a été dite la σοφία qui, en 148. 12/4, est dite l'αἰών), le monde est la matière sur quoi Dieu travaille ». Ceci

monde la matière (1). L'ouvrier est Dieu. Sa force opérative (δύναμις) est l'αἰών, et l'œuvre produite (ἔργον) est le monde (cette fois en tant que monde ordonné, non plus en tant qu'ὕλη). Vient alors une parenthèse (148. 9-12) : puisque le monde est produit par cette force éternelle (αἰὼν γὰρ ἄφθαρτος 148. 10), il n'a pas eu de commencement (γενόμενος οὔποτε), mais est continuellement produit par l'αἰών, et il n'aura jamais de fin.

6a) XI 3 (148. 12). Si l'οὐσία de Dieu est la σοφία (147. 11/2), et si l'αἰών est οὐσία (148. 7), que devient la σοφία? (2). — C'est le Bien, le Beau, la félicité, l'excellence totale, l'αἰών. La petite phrase κοσμεῖ οὖν (148. 14) sert de conclusion à tout le paragraphe : l'αἰών, à la fois essence, force et sagesse de Dieu, ordonne donc le monde en introduisant dans cette matière qu'est le monde l'immortalité et la permanence (τὴν ἀθανασίαν καὶ διαμονήν, cf. 147. 15 τοῦ δὲ αἰῶνος (ἐνέργεια) διαμονὴ καὶ ἀθανασία).

7) Ce qui suit (XI 4, p. 148. 16/9) explique de quelle manière l'αἰών introduit la διαμονή dans la matière. « Le devenir (γένεσις) de la matière dépend de l'αἰών, comme l'αἰών dépend de Dieu. Devenir et temps ont leur place au ciel et sur la terre, mais différemment. Au ciel, ils comportent immutabilité et incorruption, sur la terre mutabilité et corruption ». Ce qui veut dire : il y a du devenir au ciel puisque les planètes se meuvent. Mais les planètes n'en sont pas moins ἀμετάβλητοι puisque leur changement est purement local et qu'elles reviennent toujours au même point. D'autre part, même si les choses terrestres changent et périssent, il n'y en a pas moins διαμονή sur la terre du fait que tout y est continuellement renouvelé (d'où le γάρ de 148. 16). Cf. XI 4 (149. 1/2) : l'Ame du monde est ἄνω μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ διαμένουσα τῇ ταυτότητι, κάτω δὲ ἐπὶ τῆς γῆς τὴν γένεσιν μεταβάλλουσα.

8) XI 4 (148. 20). Nouvel aspect de la liste. « C'est Dieu qui est l'âme de l'αἰών, l'αἰών l'âme du ciel (κόσμος), le ciel (οὐρανός) l'âme de la terre ». On a vu (148. 8) que la force opérante (δύναμις) de Dieu est l'αἰών et que l'effet produit par cette force est le monde (ciel). Or, puisque le monde est un vivant, puisque tout être vivant est composé d'un corps matériel et d'une âme (XI 10, 151. 4 παντὸς

expliquerait excellemment la question de 148. 12. Noûs ayant défini 147. 11 l'οὐσία de Dieu comme la σοφία, déclarant maintenant (148. 7) que l'οὐσία (de Dieu) est l'αἰών, Hermès demande à bon droit : « Mais alors, qu'est-ce donc que la σοφία? ».

(1) Non pas au sens aristotélicien de matière première informe, mais comme la matière déjà formée dont se sert un ouvrier, cf. ἔργον 148. 8.

(2) Cf. *supra*, p. 153, n. 7.

σώματος ζῶντος ἐξ ὕλης καὶ ψυχῆς τὴν σύστασιν ἔχοντος), et puisqu'en tout être vivant c'est évidemment l'âme qui est la force opérante (δύναμις : cf. XI 8, 150. 14 πάντα δὲ πλήρη ψυχῆς καὶ πάντα κινούμενα), on obtient ainsi l'équation : αἰών = Ame du monde. Dieu, qui exerce sa force sur l'αἰών (αἰῶνα ποιεῖ 147. 10) est l'âme de l'αἰών; l'αἰών, qui exerce sa force sur le ciel, l'âme du ciel; le ciel, qui exerce sa force sur la terre (tous les mouvements sublunaires sont dépendants des mouvements célestes), est l'âme de la terre.

9) XI 4 (148. 21). « Dieu est dans l'Intellect, l'Intellect est dans l'Ame, l'Ame dans la matière (ici = κόσμος, cf. 148. 7, 15) : et toutes les choses ici présentes (πάντα ταῦτα) subsistent par le moyen de l'αἰών » (1). On a ici un souvenir de Platon, *Tim.* 30 b 5 νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο (*sc.* le Démiurge). Dans cette suite platonicienne d'enveloppements, XI 4 ajoute un premier terme : Dieu lui-même est dans l'Intellect qui gouverne le monde.

Suit la doctrine, qui remonte à Platon, de l'Ame enveloppant le monde (Ciel) : *Tim.* 36 e 2 ss. ἡ δ' (l'Ame du monde) ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλεκεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα = XI 4 (148. 23) τὸ δὲ πᾶν τοῦτο σῶμα (reprenant πάντα ταῦτα 148. 22)... ψυχὴ πλήρης τοῦ νοῦ καὶ τοῦ θεοῦ ἐντὸς μὲν τοῦτο πληροῖ, ἐκτὸς δὲ περιλαμβάνει, ζωοποιοῦσα τὸ πᾶν, cf. *Ascl.* 30 (337. 19) *in ipsa enim aeternitatis vivacitate* (l'αἰών, conçu comme âme de vie) *mundus agitatur* (cp. ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι,... ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι XI 2, 148. 2, 4) *et in ipsa vitali aeternitate locus est mundi, propter quod nec stabit aliquando nec conrumpetur sempiternitate vivendi circumvallatus et quasi constrictus* (διὸ οὐδὲ φθαρήσεταί ποτε... οὐδὲ ἀπολεῖταί τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου XI 3, 148. 10)... *Ipse (mundus) extrinsecus vivificatur ab aeternitate vivificatque ea quae intra se sunt* (τῆς δὲ γῆς (ψυχή) ὁ οὐρανός XI 4, 148. 21). La dernière phrase de ce paragraphe XI 4 (149. 1/2) : « Là-haut, au ciel, l'Ame est permanente dans l'identité (διαμένουσα ἐν ταυτότητι : cf. τοῦ δὲ αἰῶνος (οὐσία) ἡ ταυτότης), ici-bas, sur la terre, elle renouvelle incessamment les choses du devenir (τὴν γένεσιν μεταβάλλουσα) » rappelle la doctrine de 148. 19 (*supra* n° 7 fin).

10) XI 5 (149. 3 ss.). Puisque l'αἰών est l'Ame du Ciel (monde),

(1) διὰ τοῦ αἰῶνος. Vu le contexte, on ne peut guère l'entendre ici comme δι'αἰῶνος, « et tout cela subsiste toujours, éternellement ».

CHAPITRE VIII

Αἰών DANS LES TEXTES HERMÉTIQUES

1. *C. H. XI.*

Après le préambule (XI 1) où Hermès demande au Noûs de l'éclairer sur le Tout et sur Dieu (1), Aiôn paraît dès le début de XI 2 en ce qui semble être une sorte de titre, ou plutôt de table des matières (ἀνακεφαλαίωσις) du traité : ὁ θεός, ὁ αἰών, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις. Cette liste, par elle-même, n'est pas claire, mais la paraphrase qu'en donne Psellus (2) montre au moins que ces termes n'ont pas rang égal; ils forment une échelle descendante : « Hermès dit qu'après Dieu il y a les αἰῶνες, ensuite l'Intellect, après quoi (3) l'Ame, et à son tour le Ciel (4), après quoi la Nature, le Temps, le Devenir ». La suite de XI (2-4) confirme l'exégèse de Psellus. Pour être précis, j'analyserai ici les passages qui ont trait à l'αἰών (5).

1) XI 2 (147. 10). Dieu fait (ποιεῖ) l'αἰών, l'αἰών fait le ciel (κόσμος), le ciel fait le temps, le temps fait le devenir.

2) XI 2 (147. 11). De Dieu l'essence pour ainsi dire (6) est la Sagesse (7); de l'αἰών, c'est l'identité; du Ciel, c'est l'ordre; du temps, c'est le changement; du devenir, c'est la vie et la mort.

(1) Reitzenstein, *Poimandres*, p. 275, a montré la parallélisme avec Platon, *Tim.* 29 c 3. Pour d'autres rapprochements, cf. éd. Budé, p. 147, n. 1.

(2) Ap. *Cat. Man. Alch. Gr.*, VI (1928), p. 218. 14 ss. Bidez.

(3) μεθ'ὅν Nock. Bidez n'indique pas la leçon manuscrite, mais ce devait être μεθ'οὗ, comme plus loin 218.15/6 οὐρανόν, μεθ'οὗ φύσιν κτλ. Ici encore lire μεθ'ὅν : φύσις etc. n'est pas sur le même rang que l'οὐρανός. Intellect, Ame, Nature sont absents de la liste de 147. 10, mais paraissent plus loin, Intellect et Ame XI 2, p. 147. 15 ss., Nature XI 5, p. 149. 14.

(4) οὐρανόν Psellus : κόσμος XI 2. Cf. éd. Budé, p. 158, n. 21 (τούς... ἑπτὰ κόσμους XI, 7, p. 150. 1/2). XI 4, p. 148. 20/1 prouve l'identité des deux termes : τοῦ δὲ κόσμου (ψυχή) ὁ αἰών, τῆς δὲ γῆς ὁ οὐρανός. Au surplus, le sens varie selon les cas et l'on peut souvent hésiter entre l'un ou l'autre.

(5) Il m'arrivera souvent de corriger, explicitement ou *tacite*, la traduction ou les notes de l'éd. Budé.

(6) ὥσπερ οὐσία, cf. VI 4 (75. 1) ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴ γε οὐσίαν ἔχει, XII 1 (174. 4) τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας, εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ, cf. *supra*, pp. 71 s.

(7) τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ οὐσία ἐστὶ [τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, ἡ εὐδαιμονία] ἡ σοφία· τοῦ δὲ αἰῶνος ἡ ταυτότης· τοῦ δὲ κόσμου ἡ τάξις· τοῦ δὲ χρόνου ἡ μεταβολή· τῆς δὲ γενέσεως ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος = Psell., p. 218. 16 ss. Bid. τίθησι

3) XI 2 (147. 14). L'opération (ἐνέργεια) de Dieu, c'est-à-dire l'effet opéré par Dieu (1), est l'Intellect et l'Ame; de l'αἰών, c'est la permanence (2) et l'immortalité; du Ciel, l'apocatastase et l'apocatastase opposée (3); du temps, la naissance et la décroissance (4); du devenir, la qualité (5).

4) XI 2 (148. 2). L'αἰών est en Dieu, le ciel dans l'αἰών, le temps dans le ciel, le devenir dans le temps.

5) XI 2 (148. 4). Explicite le précédent. L'αἰών est immobile auprès de Dieu (ἕστηκε περὶ τὸν θεόν), le ciel se meut dans l'αἰών, le temps s'accomplit (6) dans le ciel, le devenir « devient » dans le temps.

6) XI 3 (148. 7). Ce passage est assez incohérent. Dans l'univers (πάντων), Dieu est la source (πηγή), l'αἰών est l'essence (7), le

δὲ ὑπεξῃρημένα τινὰ ἑκάστῳ τούτων· τῷ μὲν θεῷ τὸ ἀγαθόν, τῷ δ'αἰῶνι τὸ ταὐτόν (τῷ δὲ νῷ τὴν νοερὰν κίνησιν, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν ζωήν), τῷ δὲ οὐρανῷ τὴν ἀποκατάστασιν καὶ ἀνταποκατάστασιν, τῷ δὲ χρόνῳ τὴν κίνησιν καὶ μεταβολήν (τῇ δὲ φύσει τὸ εὐμετάβολόν τε καὶ ῥευστόν), τῇ δὲ γενέσει τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον. J'ai mis entre parenthèses ce qu'ajoute Psellus et souligné, dans les deux textes, les termes correspondants. La correspondance est exacte pour l'αἰών, le χρόνος et la γένεσις. Pour l'οὐρανός (κόσμος XI), la formule de Psellus, empruntée à XI 2 (147. 16), explicite τάξις de XI. Vu ces rapports, on pourrait être tenté de garder en XI 147. 12 τὸ ἀγαθόν en supprimant tout le reste, τὸ καλόν...ἡ σοφία. (Ainsi Scott. De toute manière, il est peu probable que cette suite τὸ ἀγαθόν... εὐδαιμονία, qui se retrouve 148. 13, ait déjà paru ici). Mais, d'autre part, σοφία est ici indispensable, sans quoi on ne comprendrait plus la question 148. 12 ἡ δὲ τοῦ θεοῦ σοφία τί ἐστι; En outre, nous voyons qu'il arrive à Psellus de remplacer un des termes par son équivalent, pris en quelque autre lieu du traité, ainsi τάξις (XI) remplacé ici par ἀποκ. καὶ ἀνταποκ. emprunté à 147. 16 : Psellus a donc pu remplacer σοφία par τὸ ἀγαθόν qui, en 148. 13, définit la σοφία de Dieu. (Que l'essence de Dieu soit τὸ ἀγαθόν est d'ailleurs un lieu commun hermétique, cf. II 14-16, VI 1 ss. etc.). Reste donc la solution de Zielinski (et Nock) : garder ἡ σοφία et exclure τὸ ἀγαθόν... ἡ εὐδαιμονία comme introduits ici d'après 148. 13.

(1) « The workings » Scott. Le sens, par lui-même vague, d'ἐνέργεια, est ici précisé par 148. 1 τοῦ δὲ χρόνου (ἐνέργεια) αὔξησις καὶ μείωσις, que Scott explique justement en conférant XIII 5 (202. 11) τὸ γὰρ θνητὸν εἶδος καθ'ἡμέραν ἀλλάσσεται· χρόνῳ γὰρ τρέπεται εἰς αὔξησιν καὶ μείωσιν.

(2) Plutôt que « durée » (διαμονή). Cf. *Syll*[3] 1125 : dédicace d'une statue d'Aiôn εἰς διαμονὴν τῶν μυστηρίων.

(3) Cf. éd. Budé, n. 6.

(4) Cf. n. 1 *supra*.

(5) Scott (puis Nock) ajoute καὶ ποσότης, sous prétexte qu'il y a deux termes pour désigner l'οὐσία de chaque autre entité. Le parallélisme est-il nécessairement aussi strict? Plus haut, on a ζωὴ καὶ θάνατος pour γένεσις, alors qu'aux autres entités ne correspond qu'un seul terme. En outre, ποιότης suffit : avec le devenir, on change de qualité, on est enfant, adolescent, etc., cf. XI 20 (155. 22).

(6) περαιοῦται, cf. Vett. Val., p. 276. 34 Kr. εὑρόντες τὸν περαιούμενον χρόνον καὶ τὸ ἀποτέλεσμα.

(7) Ou peut-être : « Dieu est la source de toutes choses, l'αἰών est l'essence de Dieu (plus haut, 147. 11/2, l'essence de Dieu a été dite la σοφία qui, en 148. 12/4, est dite l'αἰών), le monde est la matière sur quoi Dieu travaille ». Ceci

monde la matière (1). L'ouvrier est Dieu. Sa force opérative (δύναμις) est l'αἰών, et l'œuvre produite (ἔργον) est le monde (cette fois en tant que monde ordonné, non plus en tant qu'ὕλη). Vient alors une parenthèse (148. 9-12) : puisque le monde est produit par cette force éternelle (αἰὼν γὰρ ἄφθαρτος 148. 10), il n'a pas eu de commencement (γενόμενος οὔποτε), mais est continuellement produit par l'αἰών, et il n'aura jamais de fin.

6a) XI 3 (148. 12). Si l'οὐσία de Dieu est la σοφία (147. 11/2), et si l'αἰών est οὐσία (148. 7), que devient la σοφία? (2). — C'est le Bien, le Beau, la félicité, l'excellence totale, l'αἰών. La petite phrase κοσμεῖ οὖν (148. 14) sert de conclusion à tout le paragraphe : l'αἰών, à la fois essence, force et sagesse de Dieu, ordonne donc le monde en introduisant dans cette matière qu'est le monde l'immortalité et la permanence (τὴν ἀθανασίαν καὶ διαμονήν, cf. 147. 15 τοῦ δὲ αἰῶνος (ἐνέργεια) διαμονὴ καὶ ἀθανασία).

7) Ce qui suit (XI 4, p. 148. 16/9) explique de quelle manière l'αἰών introduit la διαμονή dans la matière. « Le devenir (γένεσις) de la matière dépend de l'αἰών, comme l'αἰών dépend de Dieu. Devenir et temps ont leur place au ciel et sur la terre, mais différemment. Au ciel, ils comportent immutabilité et incorruption, sur la terre mutabilité et corruption ». Ce qui veut dire : il y a du devenir au ciel puisque les planètes se meuvent. Mais les planètes n'en sont pas moins ἀμετάβλητοι puisque leur changement est purement local et qu'elles reviennent toujours au même point. D'autre part, même si les choses terrestres changent et périssent, il n'y en a pas moins διαμονή sur la terre du fait que tout y est continuellement renouvelé (d'où le γάρ de 148. 16). Cf. XI 4 (149. 1/2) : l'Ame du monde est ἄνω μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ διαμένουσα τῇ ταυτότητι, κάτω δὲ ἐπὶ τῆς γῆς τὴν γένεσιν μεταβάλλουσα.

8) XI 4 (148. 20). Nouvel aspect de la liste. « C'est Dieu qui est l'âme de l'αἰών, l'αἰών l'âme du ciel (κόσμος), le ciel (οὐρανός) l'âme de la terre ». On a vu (148. 8) que la force opérante (δύναμις) de Dieu est l'αἰών et que l'effet produit par cette force est le monde (ciel). Or, puisque le monde est un vivant, puisque tout être vivant est composé d'un corps matériel et d'une âme (XI 10, 151. 4 παντὸς

expliquerait excellemment la question de 148. 12. Noûs ayant défini 147. 11 l'οὐσία de Dieu comme la σοφία, déclarant maintenant (148. 7) que l'οὐσία (de Dieu) est l'αἰών, Hermès demande à bon droit : « Mais alors, qu'est-ce donc que la σοφία ? ».

(1) Non pas au sens aristotélicien de matière première informe, mais comme la matière déjà formée dont se sert un ouvrier, cf. ἔργον 148. 8.

(2) Cf. *supra*, p. 153, n. 7.

σώματος ζῶντος ἐξ ὕλης καὶ ψυχῆς τὴν σύστασιν ἔχοντος), et puisqu'en tout être vivant c'est évidemment l'âme qui est la force opérante (δύναμις : cf. XI 8, 150. 14 πάντα δὲ πλήρη ψυχῆς καὶ πάντα κινούμενα), on obtient ainsi l'équation : αἰών = Ame du monde. Dieu, qui exerce sa force sur l'αἰών (αἰῶνα ποιεῖ 147. 10) est l'âme de l'αἰών; l'αἰών, qui exerce sa force sur le ciel, l'âme du ciel; le ciel, qui exerce sa force sur la terre (tous les mouvements sublunaires sont dépendants des mouvements célestes), est l'âme de la terre.

9) XI 4 (148. 21). « Dieu est dans l'Intellect, l'Intellect est dans l'Ame, l'Ame dans la matière (ici = κόσμος, cf. 148. 7, 15) : et toutes les choses ici présentes (πάντα ταῦτα) subsistent par le moyen de l'αἰών » (1). On a ici un souvenir de Platon, *Tim.* 30 b 5 νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο (*sc.* le Démiurge). Dans cette suite platonicienne d'enveloppements, XI 4 ajoute un premier terme : Dieu lui-même est dans l'Intellect qui gouverne le monde.

Suit la doctrine, qui remonte à Platon, de l'Ame enveloppant le monde (Ciel) : *Tim.* 36 e 2 ss. ἡ δ' (l'Ame du monde) ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλεκεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα = XI 4 (148. 23) τὸ δὲ πᾶν τοῦτο σῶμα (reprenant πάντα ταῦτα 148. 22)... ψυχὴ πλήρης τοῦ νοῦ καὶ τοῦ θεοῦ ἐντὸς μὲν τοῦτο πληροῖ, ἐκτὸς δὲ περιλαμβάνει, ζωοποιοῦσα τὸ πᾶν, cf. *Ascl.* 30 (337. 19) *in ipsa enim aeternitatis vivacitate* (l'αἰών, conçu comme âme de vie) *mundus agitatur* (cp. ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι,... ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι XI 2, 148. 2, 4) *et in ipsa vitali aeternitate locus est mundi, propter quod nec stabit aliquando nec conrumpetur sempiternitate vivendi circumvallatus et quasi constrictus* (διὸ οὐδὲ φθαρήσεταί ποτε... οὐδὲ ἀπολεῖταί τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου XI 3, 148. 10)... *Ipse (mundus) extrinsecus vivificatur ab aeternitate vivificatque ea quae intra se sunt* (τῆς δὲ γῆς (ψυχή) ὁ οὐρανός XI 4, 148. 21). La dernière phrase de ce paragraphe XI 4 (149. 1/2) : « Là-haut, au ciel, l'Ame est permanente dans l'identité (διαμένουσα ἐν ταυτότητι : cf. τοῦ δὲ αἰῶνος (οὐσία) ἡ ταυτότης), ici-bas, sur la terre, elle renouvelle incessamment les choses du devenir (τὴν γένεσιν μεταβάλλουσα) » rappelle la doctrine de 148. 19 (*supra* n° 7 fin).

10) XI 5 (149. 3 ss.). Puisque l'αἰών est l'Ame du Ciel (monde),

(1) διὰ τοῦ αἰῶνος. Vu le contexte, on ne peut guère l'entendre ici comme δι'αἰῶνος, « et tout cela subsiste toujours, éternellement ».

« ce qui maintient le monde est l'αἰών (συνέχει δὲ τοῦτον ὁ αἰών) (1), c'est-à-dire Dieu qui opère tout, et la force ici à l'œuvre est la force de Dieu, qui est insurpassable » (2). La force ici à l'œuvre (ἐνέργεια) est celle de l'αἰών (c'est lui qui συνέχει le monde). Cependant, même si, l'αἰών étant l'Ame du monde, c'est l'αἰών qui produit toutes choses dans le monde (ὁ αἰὼν δὲ (ποιεῖ) τὸν κόσμον 147. 10, πάντα ταῦτα διὰ τοῦ αἰῶνος 148. 22), la force active de l'αἰών vient elle-même de Dieu qui est πᾶν ἐνεργῶν.

D'où vient que, de la considération de l'αἰών, on passe maintenant à celle de Dieu, plus précisément à l'activité créative de Dieu, XI 5 (149. 7 διό, Ἑρμῆ, κτλ.) - 14 (153. 5). C'est là un thème stoïcien (posidonien) bien connu, qui n'a pas besoin d'explication. Dans cet exposé, il est fait une fois mention de l'αἰών, mais sans que le sens soit typiquement hermétique. C'est à propos de l'existence du Dieu créateur.

11) XI 7 (150. 1 ss.). Cette existence est démontrée par la beauté (l'ordre) du monde créé. On commence par le ciel (κόσμος 149. 21), infiniment ancien et toujours jeune (149. 21-150. 1). Puis viennent les sept cieux (κόσμοι) planétaires qui, par une course différente, remplissent l'αἰών (δρόμῳ διαφόρῳ τὸν αἰῶνα ἀναπληροῦντας 150. 3).

12) L'αἰών reparaît dans une dernière liste d'entités, en tête du § 15 (XI 15, 153. 6) : « Ainsi donc l'αἰών est la copie (εἰκών) de Dieu, le ciel la copie de l'αἰών, le soleil la copie du ciel, l'homme la copie du soleil ». Ce passage est manifestement hors de place, car il rompt la suite des idées. Le § 14 finissait ainsi (153. 4) : «Quant à la mort, elle n'est pas destruction des parties rassemblées, mais rupture de l'union », argument qui se poursuit tout normalement en XI 15 (153. 8) : « Sans doute on appelle le changement une mort, du fait que le corps est dissous et que la vie disparaît. Mais les choses qui se dissolvent selon cette façon de dire (3), très cher Hermès, et le monde (4), je dis bien qu'ils changent, puisque chaque jour une partie du monde disparaît, mais nullement qu'ils se dissolvent ».

(1) La formule est stoïcienne, *St. V. F.*, II p. 144. 26 A. τὴν μὲν γὰρ πνευματικὴν οὐσίαν (or οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα, I, p. 38. 33) τὸ συνέχον, τὴν δὲ ὑλικὴν τὸ συνεχόμενον (ποιοῦσι οἱ Στωικοί), p. 147. 34 ἔπειτα εἴπερ ἕν τι συνέχει τόν τε σύνολον κόσμον ἅμα τοῖς ἐν αὐτῷ, καὶ καθ'ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους σωμάτων ἔστι τι ὃ συνέχει.

(2) C'est ainsi, je crois, qu'il faut lire : συνέχει δὲ τοῦτον ὁ αἰών (εἴτε... οἰήσεταί τις), τοῦτό ἐστι πᾶν ὁ θεὸς ἐνεργῶν, ἡ δὲ ἐνέργεια (s.e. ἐστι) θεοῦ δύναμις οὖσα ἀνυπέρβλητος.

(3) τούτῳ τῷ λόγῳ : de fait τὰ διαλυόμενα (153. 9) reprend διάλυσις δὲ τῆς ἑνώσεως (153. 5). Mais peut-être « selon cet argument ».

(4) Ici trois mots incompréhensibles dans ce contexte : δεισιδαίμων ὡς ἀκούεις (153. 11). On a proposé des solutions diverses : j'inclinerais à lire

Dans ces lieux communs hermétiques, analogues à ceux de C. H. VIII, l'échelle des « copies » n'a visiblement rien à faire.

Faut-il donc nous débarrasser de ce morceau, le tenir pour une interpolation, comme a fait Scott? C'est à coup sûr la solution la plus facile. Mais encore, pourquoi cette interpolation? Quelle suite de pensées a pu y conduire? Comment expliquer qu'un argument sur la mort — regardé comme simple changement et non destruction — ait amené une glose sur la hiérarchie des « copies », et spécialement cette glose, assez bizarre de prime face, où le soleil est dit copie du ciel (κόσμος), l'homme copie du soleil? C'est ne rien expliquer ou expliquer l'obscur par du plus obscur.

Rejetée l'hypothèse d'une interpolation, il ne reste que d'admettre une corruption dans le texte, soit lacune, soit interversion de lignes. Or j'inclinerais à cette dernière solution, en expliquant la chose ainsi. Résumons la suite des idées dans le § 14 (152. 24 ss.) Il s'agit de prouver que Dieu est bien la source de la vie universelle. Si l'univers était séparé de l'action créatrice de Dieu, il s'écroulerait et mourrait, car il n'y aurait plus de vie. Or tout est vivant, et vit d'une même Vie unique. D'où deux inférences, l'une à partir de la notion de vie unique (152. 24), l'autre à partie de la notion de vie universelle (153. 1). Premièrement donc : « Si tout est vivant, et si la vie est une, unique est aussi Dieu (en tant que producteur de la vie) ». Deuxièmement : « Et de nouveau, si tout est vivant... et si cette vie est une, elle est produite par Dieu (en tant que Cause unique), et c'est elle qui est Dieu ». D'où la conclusion (153. 3) : « Tous les êtres (qui sont tous vivants, cf. εἰ δὲ πάντα ζῷα 152. 26, εἰ πάντα ζῷά ἐστι 153. 1) sont donc produits par Dieu (qui est la Vie universelle, καὶ αὕτη ἐστὶ θεός 153. 3), et la Vie est union de l'Intellect et de l'Ame ». Ceci, dans un morceau d'inspiration stoïcienne, est une touche hermétique qui nous ramène au début : « L'opération de Dieu est l'Intellect et l'Ame » (147. 14 : ici Dieu est dit opérateur de la Vie, d'où Vie = Intellect + Ame), « Dieu est dans l'Intellect, l'Intellect dans l'Ame » (148. 20), « une Ame pleine de l'Intellect et de Dieu » (148. 24), et s'explique par la doctrine du *Timée* 30 b 1 ss. : « Dieu, ayant fait réflexion qu'un être doué d'intellect vaut mieux qu'un être sans intellect, et que d'autre part l'*intellect ne peut naître en nulle chose si on le sépare de l'âme* (νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ), il a donc mis l'Intellect dans l'Ame, l'Ame dans le corps du monde, et c'est ainsi que le monde est devenu ζῷον, *un vivant*,

δεισιδαιμόνως ἄκουε. Ces sortes d'indications sont tout à fait communes dans le C. H. et l'*Asclépius*, cf. ici même XI 13 (152. 16) πρὸς δ'ὀλίγον δ'ἄν μοι σεαυτὸν ἐπιδῷς.

doué à la fois d'âme et d'intellect (ἔμψυχον ἔννουν τε) par l'action de la providence divine » (30 b 7 ss.). Maintenant, on a vu aussi que l'αἰών est l'âme du κόσμος-ciel (148. 20), la force vivifiante qui, issue de Dieu, donne vie au κόσμος (148. 8 ss.). On a vu enfin que l'Intellect et Dieu ne forment pour ainsi dire qu'une seule unité — « une Ame pleine de l'Intellect et de Dieu » (148. 24) — et que cet Intellect Dieu, qui produit et vivifie l'αἰών, en peut être dit l'âme (148. 20). Nous voici donc ramenés à la notion d'αἰών, et l'on comprendrait fort bien alors la nouvelle liste XI 15 (153. 6) où les termes énoncés, et les rapports établis entre ces termes, sont considérés cette fois sous l'aspect de Vie universelle qui a fait l'objet du § 14. « L'αἰών est la copie de Dieu, etc. », copie n'étant pas pris ici au sens esthétique, mais en ce sens que, le prototype Source de vie (= Dieu) une fois donné, les termes postérieurs reproduisent ce type d'une manière toujours plus faible et dégradée. On a donc : Dieu Source de vie par excellence (αὕτη — *sc.* ἡ ζωή — ἐστὶ θεός); l'αἰών premier analogué de cette Source de vie principale; puis, en descendant toujours plus, le Ciel, le soleil, l'homme. Autrement dit, la liste de XI 15 ne fait que reprendre sous une autre forme la liste de XI 4 (148. 20) : Dieu âme (source de vie) de l'αἰών, l'αἰών âme du ciel, le ciel âme de la terre. La seule différence est que, au lieu de γῆ, nous avons ici ἥλιος et ἄνθρωπος. Mais, dès là qu'on parlait de sources de vie, il était normal de mentionner le soleil, ζωοποιῶν par excellence (cf. XVI 8, p. 234. 22 ζωοποιῶν καὶ ἀνακινῶν... τὰ ἐν τούτοις τοῖς μέρεσι τοῦ κόσμου ζῷα) (1). Peut-être, au surplus, l'auteur s'est-il souvenu d'Aristote, *Mét.* Λ 5, 1071 a 13 ἀνθρώπου αἴτιον τά τε στοιχεῖα ...ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος, καὶ ἔτι τι ἄλλο ἔξω οἷον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος (2).

En conclusion, il me semble plausible de faire passer la liste XI 15, p. 153. 6/7 immédiatement à la suite de la remarque Ζωὴ δέ ἐστιν ἕνωσις Νοῦ καὶ Ψυχῆς p. 153. 4. Ensuite le texte reprend (153. 4) θάνατος δὲ... ἑνώσεως que suivrait normalement (154. 8) τὴν δὲ μεταβολὴν θάνατόν φασιν εἶναι. La seule faute du scribe aurait été l'interversion d'une ligne, ce qui ne paraît pas invraisemblable.

Nous en avons fini avec αἰών dans le C. H. XI. Mais avant d'ordonner tous ces passages, je voudrais faire ici une remarque que

(1) Noter en XVI 18 (237. 20 ss.) la suite Dieu — Substance intelligible (Aiôn?) — Ciel — Dieux (= Corps célestes, donc le soleil) — démons — hommes. Sur le Soleil source de vie, voir aussi *Ascl.* 29 (337. 12 ss.).

(2) Sur les rapports entre les deux derniers, cf. *Gen. Corr.* B 10, 336 a 31 ss. avec le commentaire de Joachim (Oxford, 1922), p. 259.

suggère la précédente discussion et qui concerne la méthode de travail de l'hermétiste. Pris dans son ensemble, ce traité reproduit des τόποι stoïciens : Dieu créateur et créateur unique, connaissance de Dieu par la vue du monde, *colit qui novit.* Mais ce fond, l'auteur le colore d'hermétisme en y ajoutant çà et là des traits empruntés au platonisme, particulièrement au platonisme du IIe siècle, et à une spiritualité qui tend à l'union mystique.

Les additions doctrinales sont : (1) les hiérarchies de termes dépendants l'un de l'autre ou emboîtés l'un dans l'autre, XI 1-4, 15; (2) l'αἰών, *ib.*; (3) le Dieu à la fois Intelligible et Intellect XI 18-19. Tout cela vient, en dernière analyse, de Platon. Reitzenstein avait déjà noté (1) que, pour la forme même, le début de XI 1 ἐπεὶ πολλὰ πολλῶν... περὶ τοῦ παντὸς καὶ τοῦ θεοῦ εἰπόντων dérive de *Tim.* 29 c 3 ἐὰν οὖν... πολλὰ πολλῶν περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως.

La coloration mystique est celle qui apparaît en XI 20-21. Ici encore le point de départ est un lieu commun stoïcien : Dieu invisible se laisse voir en son œuvre, le monde (XI 22, cf. V). Mais, entre la simple connaissance de Dieu par le monde, connaissance qui peut résulter ou d'un argument en forme (preuve cosmologique) ou d'une contemplation admirative de l'ordre du monde, et cet état d'extase où l'homme sorti de lui-même, se sent un avec tout l'univers dans l'immensité de son étendue et l'éternité de sa durée, un long chemin reste à faire. Et, comme l'observe Reitzenstein (2), l'on n'a pas défini cet état mystique si l'on se borne à parler de sentiment panthéiste.

Essayons donc de classer les sens divers d'αἰών dans le C. H. XI. La notion d'αἰών y paraît ambiguë, pour deux raisons. D'une part, en certains cas, on ne sait trop s'il faut ranger αἰών dans la catégorie du temps ou dans celle de l'espace. D'autre part, et cette division est bien plus importante, il s'agit tantôt d'αἰών comme concept abstrait de temps (ou d'espace) infini, tantôt d'αἰών comme hypostase plus ou moins personnifiée, douée d'âme et d'activité, qui, dépendante du Premier Principe et passive à son égard, transmet la force qu'elle en reçoit au terme (κόσμος — οὐρανός) qui vient après elle. Autrement dit, les listes du C. H. XI présentent un double aspect : un aspect *statique*, et l'on a affaire alors à des entités simplement subordonnées

(1) *Poimandres*, p. 275.
(2) *Hell. Myst. Rel.*3, p. 167, n. 2.

l'une à l'autre; un aspect *dynamique*, les termes de la série faisant figure de principes actifs qui exercent une opération l'un sur l'autre.

A. *Aspect statique.*

a. Catégorie du temps.

Le seul texte sûr est le n° 2 : « l'essence de l'αἰών est l'identité » (ἡ ταυτότης). C'est là en effet la définition même du concept abstrait d'éternité, cf. *Tim.* 37 e 6, 38 a 2 : de l'essence éternelle on doit seulement dire qu'elle *est*, parce qu'elle est toujours immuable (1).

b. Catégorie du temps ou de l'espace.

On peut hésiter sur le sens d'αἰών dans la doctrine des enveloppements n°s 4 et 5. L'αἰών est en Dieu (n° 4), ainsi précisé n° 5 : l'αἰών est immobile auprès de Dieu .Le ciel (monde) est dans l'αἰών (n° 4), ainsi précisé n° 5 : le ciel (monde) se meut dans l'αἰών. Temporellement, cela pourrait à la rigueur signifier : le mouvement du ciel (monde) se déroule dans l'éternité, et par son renouvellement indéfini, constitue l'éternité, cf. Arist., *de caelo* A 9, 279 a 25 τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περίεχον τέλος αἰὼν κέκληται (2). Néanmoins c'est peu clair et contredit à l'essence même de l'éternité, qui est l'identité. D'autre part ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι (148. 4/5) ressemble fort à *Ascl.* 30 (337. 19/20) *in ipsa enim aeternitatis vivacitate mundus agitatur* et nous avons vu que, dans ce dernier passage, *aeternitas*-αἰών désigne l'Ame du Monde. Notons enfin que, dans ces n°s 4 et 5, il ne s'agit pourtant pas de l'αἰών comme force; c'est l'aspect statique, non l'aspect dynamique, qui prévaut, comme le montre la suite : « le temps est dans le ciel (monde), le devenir dans le temps » (n° 4), ainsi précisé n° 5 : « le temps s'accomplit dans le ciel (monde), le devenir devient dans le temps », ce qui veut dire, si je comprends bien : « toute période de temps est mesurée par les mouvements célestes (cf. *Tim.* 37 e 1 ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν

(1) 37 e 6 τῇ δὲ (*sc.* τῇ ἀιδίῳ οὐσίᾳ) τὸ ἔστιν μόνον... προσήκει, 38 a 2 τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου, cf. mon article (cité *supra*, p. 146, n. 1), pp. 186 s. Cette notion d'identité n'est d'ailleurs jamais exclue, même quand domine l'aspect dynamique, ainsi XI 4, p. 149. 1 : l'αἰών âme vivifiante ἄνω... ἐν τῷ οὐρανῷ διαμένουσα τῇ ταυτότητι.

(2) Voir aussi *Ascl.* 30 (338. 22) *nisi aliquis audeat dicere ipsius* (de Dieu) *commotionem in aeternitate esse; sed magis et ipsa immobilis aeternitas, in quam omnium temporum agitatio remeat et ex qua omnium temporum agitatio sumit exordium.*

μηχανᾶται), tout devenir sublunaire prend place à un certain moment du temps ». Il ne reste donc que d'attribuer ici à αἰών un sens spatial, cet espace n'étant pas une étendue concrète, mais une sorte d'étendue spirituelle, comme en C. H. II 12 (36. 18) où le lieu où se meut l'univers est dit un incorporel, et en définitive un Intellect (τὸν οὖν τόπον τὸν ἐν ᾧ κινεῖται τὸ πᾶν, τί εἴπομεν; — 'Ασώματον... — Τὸ οὖν ἀσώματον, τί ἐστι; — Νοῦς ὅλος ἐξ ὅλου κτλ.) (1). Ce même sens spatial (étendue spirituelle) se retrouve apparemment en XI 3 (148. 11) lorsqu'il est dit que le ciel (monde) est enveloppé par l'αἰών et, de ce fait, ne périra point (τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου).

L'hésitation est de même permise quant au n° 11 : les sept cieux planétaires (κόσμοι), par une course différente, remplissent l'αἰών (δρόμῳ διαφόρῳ τὸν αἰῶνα ἀναπληροῦντας). On peut entendre que le renouvellement indéfini des révolutions planétaires, dont chacune constitue un temps, remplit l'éternité, mais aussi bien que les sept cercles des planètes remplissent l'étendue du ciel αἰών.

B. *Aspect dynamique.*

N° 1 : Dieu fait l'αἰών, l'αἰών fait le ciel.

N° 3 : L'opération (ἐνέργεια) de Dieu est l'Intellect et l'Ame, l'opération de l'αἰών est la permanence et l'immortalité.

N° 6 : L'αἰών est l'essence et la force opérante de Dieu, son ἔργον est le ciel (monde), qu'il travaille comme une matière (ὕλη δὲ ὁ κόσμος) et dans lequel il introduit permanence et immortalité.

N° 6a : L'αἰών est la Sagesse de Dieu.

N° 7 : Le devenir de la matière (monde) dépend (est l'œuvre) de l'αἰών, comme l'αἰών dépend de Dieu.

N° 8 : Dieu est l'âme de l'αἰών, l'αἰών est l'âme du ciel (monde).

N° 9 : Toutes les choses visibles (πάντα ταῦτα) sont produites par le moyen de l'αἰών.

N° 10 : L'αἰών, en tant qu'âme du ciel (monde), maintient le ciel, ce qui veut dire (τοῦτό ἐστι) que Dieu, par sa δύναμις qui est l'αἰών, exerce continuellement son activité sur toutes choses.

(1) Ainsi Scott (II, pp. 295 s.) qui fait le rapprochement avec II 12 et commente : « The five entities are here imagined in the form of five concentric spheres, — or rather, perhaps, four concentric spheres contained within a boundless space, which is God ».

N° 12 : En tant que source de vie, l'αἰών est la copie de Dieu, le ciel la copie de l'αἰών.

Il est manifeste que, dans tous ces passages, l'αἰών n'est pas seulement un concept abstrait (éternité ou espace infini), mais un principe actif, Force ou Sagesse de Dieu, Ame du ciel (monde), principe qui maintient le Monde et qui, comme source de vie, peut être dit la « copie » de Dieu. En nommant cet αἰών-copie un Second Dieu « qui reproduit l'image de son Père » (τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων C. H. I 12 à propos de l'Ἄνθρωπος), on n'outrepasse pas, semble-t-il, les données du texte.

En résumé, omis le § 20 qui est en question, αἰών, dans C. H. XI, désigne une fois (n° 2) le concept abstrait d'éternité. En trois passages (n°s 4, 5, 11), l'aspect statique prédominant, on peut hésiter entre le sens temporel ou le sens spatial, mais ce dernier semble plus probable. Dans tous les autres cas (neuf sur treize), αἰών est conçu comme une force active intermédiaire entre Dieu et le ciel (monde).

2. *Autres textes hermétiques* (sauf l'*Asclépius*).

Les autres mentions d'αἰών dans la littérature hermétique ne sont pas très nombreuses et je les range aussitôt selon l'ordre adopté plus haut.

A. *Aspect statique.*

Le sens temporel est certain C. H. XII 15 (180. 10) : διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος τῆς πατρῴας ἀποκαταστάσεως = « à travers la durée sans fin du retour cyclique imposé par le Père (Dieu) » (1), Exc. XXIII (*Korè Kosmou*) 5 7s. : ἵνα ζητῇ ταῦτα πᾶς αἰὼν ὁ μεταγενέστερος κόσμου = « afin que toute génération à venir dans le monde (ou « née après le monde ») eût à chercher ces choses », *ib.* 8 5 s. : ἀσαπεῖς παντὸς αἰῶνος καὶ ἄφθαρτοι διαμείνατε χρόνους = « demeurez imputrescibles et incorruptibles durant le temps de tout siècle », Exc. XXIX, v. 1/2 : « sept astres errants tournent au seuil de l'Olympe : avec eux le Temps infini accomplit sa révolution éternelle » (μετὰ τοῖσιν ἀεὶ περινίσσεται αἰών) (2).

(1) Pour ce sens de πατρῷος, cf. Pind. *Pyth.* IV 220 καὶ τάχα πείρατ' ἀέθλων δείκνυεν πατρωΐων = « vite Médée révéla les moyens d'accomplir les exploits *imposés par son père* ».

(2) Ainsi Scott : « among them ever revolves unending Time ». A vrai dire « le Ciel infini » serait tout aussi bon. Mais il n'y a pas lieu d'insister sur ce texte qui est à peine hermétique. En Exc. XXIV 4 2 s. αἱ γὰρ (*sc.* les âmes) καλῶς καὶ ἀμέμπτως δραμοῦσαι τὸν ἴδιον αἰῶνα (« celles qui ont accompli noblement et sans reproche toute la course de leur durée de vie ») donne un sens excellent et la correction ἀγῶνα (Meineke, suivi par Scott) est inutile.

Le sens spatial est certain Exc. XXIII **50** 5 s. (Discours de Dieu) : « Dieux... qui avez reçu pour lot de gouverner pour toujours ce vaste monde » (οἱ τὸν μέγαν αἰῶνα διέπειν ἐς ἀεὶ κεκλήρωσθε).

B. *Aspect dynamique.*

L'exemple le plus net est C. H. XII 8 (177. 7 ss.) : « J'ai entendu dire à l'Agathodémon... que nous vivons par une puissance, une force opérante, par l'Aiôn, et que l'intellect de celui-ci, qui est aussi son âme, est bon » (ζῶμεν δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καὶ Αἰῶνι, καὶ ὁ νοῦς τούτου ἀγαθός ἐστιν, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ψυχή). Ici l'Aiôn est évidemment personnifié puisqu'on parle de son intellect et de son âme. Et cet Aiôn est un principe actif, une force, car δυνάμει... Αἰῶνι font groupe et ne désignent qu'une même chose.

Aiôn est de même personnifié en C. H. XIII 20 (208. 20) où, dans l'eulogie finale qu'il offre à Dieu en reconnaissance de l'illumination reçue par le myste, le mystagogue déclare (208. 18 ss.) : « Tu es Dieu ! Voilà ce que clame ton homme (1) à travers le feu, à travers l'air, à travers la terre, à travers l'eau, à travers le souffle, à travers tes créatures. De ton Aiôn (2), j'ai obtenu la bénédiction;

(1) ὁ σὸς ἄνθρωπος, cf. C. H. I 32 (19. 7 s.) ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται. Ici l'homme est dit « de Dieu » parce qu'il a été régénéré par Dieu et que Dieu est en lui, cp. ὁ σὸς ἄνθρωπος 208. 19 et ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σέ 208. 12, Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει, ὁ Νοῦς 208. 17, χαῖρε λοιπόν, ὦ τέκνον, ἀνακαθαιρόμενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου 203. 21 s. : le Verbe de Dieu a été ajusté membre à membre dans le fidèle.

(2) Après bien des hésitations, c'est ainsi que je traduirais aujourd'hui, malgré l'absence d'article, ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος, cp. σῇ βουλῇ 208. 15, πορνείᾳ σῶμα σὸν οὐκ ἐμίανας. σῶμα σὸν ἐβασάνισας Ps. Clem. *Hom.* XIII 20, 5, 6. Il y a stylistiquement correspondance, me semble-t-il, entre ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος, βουλῇ τῇ σῇ, θελήματι τῷ σῷ, de même que entre les trois verbes εὗρον, ἀναπέπαυμαι, εἶδον. Evidemment toute difficulté disparaît si on lit avec Reitzenstein ἀπὸ <τοῦ> σοῦ Αἰῶνος, ou avec Scott (d'après Patricius et Vat. 1949) ἀπὸ τοῦ Αἰῶνος. Si on refuse cette construction, traduire, comme dans l'éd. Budé, « j'ai obtenu de toi l'eulogie de l'Aiôn », avec génitif objectif (cf. Dittenberger, *O. G. I. S.* 74, Egypte, IIIe s. av. J.-C. : θεοῦ εὐλογία = εὐλογεῖ τὸν θεόν 73), ou « j'ai obtenu de toi la bénédiction de l'Aiôn », avec gén. subjectif (cf. *Rom.* 15. 29 ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ, *Gal.* 3. 14 ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ et *infra*, p. 164, n. 4.). — Si on accepte cette construction, le sens général paraît être que la bénédiction part de Dieu et retourne à Dieu, ζωὴ καὶ φῶς (c'est Dieu : cf. I 9, p. 9. 17 ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεὸς... ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων), ἀφ'ὑμῶν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία (208. 10). Elle vient de Dieu puisque c'est Dieu présent en l'homme qui l'inspire à l'homme; elle retourne à Dieu sous forme d'hymnodie. — A la fin, virgule après ἀναπέπαυμαι, point après τῷ σῷ, la suite revenant au disciple : Τὴν εὐλογίαν ταύτην λεγομένην, ὦ πάτερ, τέθεικα καὶ ἐν κόσμῳ τῷ ἐμῷ = « Cette bénédiction que tu as prononcée (et qui est en même temps une révélation donnée au disciple et une grâce reçue par lui), je l'ai déposée aussi dans mon monde », ce que j'interpréterais par référence à I 30 (17. 14) ἐγὼ δὲ τὴν εὐεργεσίαν τοῦ Ποιμάνδρου (le bienfait de P., c'est-à-dire la révélation qu'il a donnée) ἀνεγραψάμην εἰς ἐμαυτόν. — τέθεικα ne me paraît pas faire difficulté, ἐν κόσμῳ τῷ ἐμῷ a été, je crois, bien expliqué

par ton Conseil, j'ai trouvé le repos, objet de mon désir; grâce à ton Vouloir, j'ai vu », ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον, καί, ὃ ζητῶ, βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι, εἶδον θελήματι τῷ σῷ. Je commenterai plus loin (pp. 246 ss.) tout l'ensemble de cette εὐλογία : deux traits seulement sont à noter ici : Premièrement l'analogie de ce passage (au début) avec le morceau XIII 11 (205. 5) cité plus haut : « Je suis dans le ciel, dans la terre, dans l'eau, dans l'air; je suis dans les animaux, dans les plantes » et avec XI 20 (155. 19 ss) : « Rassemble en toi les impressions de toutes les choses créées (τῶν ποιητῶν = διὰ τῶν κτισμάτων σου 208. 20), du feu, de l'eau, du sec (terre), de l'humide (ou « du fluide » : air) : estime que tu es partout, dans la terre, dans la mer, au ciel ». C'est la même expérience qui est décrite de part et d'autre : le myste doit se rendre coextensif à l'univers, à toutes les parties et à tous les êtres de l'univers, il doit vivre de la Vie universelle, éprouver mystiquement tout ce qu'éprouvent, dans leur infinie diversité, les éléments et les créatures du monde. Or, et c'est ma deuxième remarque, de même que cette expérience était résumée en XI 20 (155. 15) par la formule αἰὼν γενοῦ, elle est résumée ici (208. 20) par la formule ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον. Et Αἰών, ici, doit être regardé comme une hypostase, une Puissance, de Dieu, puisqu'il est mis en relation d'une part avec la Boulè de Dieu, la Boulè qui paraît comme hypostase divine aussi en I 8 (9. 14) où elle est dite « recevoir en elle » (= être fécondée par) le Logos de Dieu (ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον), d'autre part avec le Vouloir (Θέλημα) de Dieu, également personnifié puisque c'est lui qui sème la semence de l'Homme nouveau, c'est-à-dire le vrai Bien, dans cette matrice qu'est la sophia (XIII 2, p. 201. 1/2). J. Kroll me semble donc avoir raison de dire que l'Aiôn de XIII 20 est « eine rein persönliche Auffassung » (1) et Reitzenstein (2) de comparer l'Aiôn de XIII 20 au Noûs de I 30 qui, lui aussi, donne au disciple l'inspiration : « Pour moi, je gravai en moi-même (ou « j'enregistrai par écrit pour moi-même ») (3) le bienfait de Poimandrès (4), et, une

par Scott (II, p. 405) : « ὁ κόσμος ὁ ἐμός means 'the universe which is in me (cf. τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν 208. 16), i. e. myself, as containing the universe, or identified with it' ». Les deux textes de XIII 21 (208. 22 ss.) et I 30 se recouvrent donc exactement.

(1) J. Kroll, *Lehren d. H. Trism.* (1re éd. 1914), p. 68.

(2) *Das iran. Erlösungsm.*, p. 174.

(3) τὴν εὐεργεσίαν τοῦ Ποιμάνδρου ἀνεγραψάμην, cf. éd. Budé, n. 75*a*. L'analogie signalée *supra* p. 163, n. 2 favorise plutôt le premier sens.

(4) Ce bienfait est la révélation elle-même, qui est un *don* de Poimandrès. Noter que εὐλογία de son côté a souvent le sens passif de « bénédiction reçue en don », *Segensgut*, *Segensgabe* (cf. Preuschen-Bauer, s. v., 3 b), et que ce sens conviendrait excellemment en plusieurs passages de XIII 20 ss., ainsi εὐλογίαν

fois rempli de ce que je souhaitais (πληρωθεὶς ὧν ἤθελον 17.15 = καί, ὃ ζητῶ,... ἀναπέπαυμαι 208. 21), ma joie fut extrême... Et tout cela m'arriva, en tant que j'avait été gratifié d'un don de mon Noûs, c'est-à-dire de Poimandrès (τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ Νοός μου, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου 17. 19/20), le Verbe de la Souveraineté absolue (τοῦ τῆς Αὐθεντίας Λόγου, cf. I 1, p. 7. 9/10 ἐγὼ... εἰμι ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς Αὐθεντίας Νοῦς). Et me voici donc, moi l'inspiré de la Vérité divine (θεόπνους γενόμενος τῆς 'Αληθείας) ». Il est légitime en effet de comparer ces deux expressions : ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον (XIII 20) et λαβόντι ἀπὸ τοῦ Νοός μου (I 30), où λαβόντι est pris absolument comme *Joh.* 1, 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, 16, 14 ἐκεῖνος (*sc.* ὁ παράκλητος) ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Ce que le disciple reçoit en I 30, c'est une θεοῦ πνοιά ou un θεῖον πνεῦμα (1), et cette inspiration divine lui fait offrir aussitôt, de tout son cœur, une eulogie au Dieu Père (διὸ δίδωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ 17. 21). De même, c'est pour avoir été inspiré par l'Aiôn présent en lui que le mystagogue de XIII 20 « a trouvé la bénédiction », εὐλογίαν εὗρον. Et cet hymne de bénédiction a été une louange au Dieu cosmique, partout présent, de qui tout vient et à qui tout retourne (σὴ βουλὴ ἀπὸ σοῦ ἐπὶ σέ, τὸ πᾶν 208. 15). Comme enfin ce Dieu partout présent est aussi présent dans le myste une fois régénéré (τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν 208. 16), comme l'Aiôn, c'est-à-dire l'Intellect divin qui contient tout, est maintenant identique à « l'homme de Dieu » (ὁ σὸς ἄνθρωπος 208. 19), c'est cet Aiôn même qui met dans la bouche de l'homme l'eulogie, en sorte que celui-ci peut pousser le cri liturgique σὺ εἶ ὁ θεός (2) à travers le feu, à

εὗρον 208. 21, ἐκ... τῆς σῆς εὐλογίας ἐπιπεφώτισταί μου ὁ νοῦς 209. 3, de même XIII 15 (206. 16) ἐβουλόμην (sans ἄν : cf. Blass-Debr., 359, 2), ὦ πάτερ, τὴν διὰ τοῦ ὕμνου εὐλογίαν, ou plutôt les deux sens sont ici réunis puisque le texte ajoute ἣν ἔφης... ἀκοῦσαι τῶν δυνάμεων : « Je voudrais cette bénédiction *qui s'effectue au moyen de* l'hymne, cette bénédiction que tu as dit que j'entendrais de la bouche des Puissances ».

(1) Cf. *PGM*, IV 963 ss. δός σου τὸ σθένος καὶ διέγειρόν σου τὸν δαίμονα καὶ εἴσελθε ἐν τῷ πυρὶ τούτῳ καὶ ἐνπνευμάτωσον αὐτὸν θείου πνεύματος καὶ δεῖξόν μοί σου τὴν ἀλκήν, καὶ ἀνοιγήτω μοι ὁ οἶκος τοῦ παντοκράτορος θεοῦ..., ὁ ἐν τῷ φωτὶ τούτῳ, καὶ γενέσθω φῶς πλάτος, βάθος, μῆκος, ὕψος, αὐγή, καὶ διαλαμψάτω ὁ ἔσωθεν. J'ai cité tout le passage en raison de la formule finale qui n'est pas sans analogie avec les formules « spatiales » de XI 20 (155. 18) παντὸς δὲ ὕψους ὑψηλότερος γενοῦ καὶ παντὸς βάθους ταπεινότερος (voir au surplus Reitzenstein, *Poimandres*, p. 25, n. 1). La construction dure θεόπνους γενόμενος τῆς ἀληθείας (I 30, p. 17. 20) = ὑπὸ θεοῦ ἐμπνευματωθεὶς τῆς ἀληθείας.

(2) Cf. NORDEN, *Agn. Th.*, pp. 143 ss. Pour βοᾶν (ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα — *sc.* le cri σὺ εἶ ὁ θεός — βοᾷ 208. 19) pour désigner une acclamation liturgique, cf. E. PETERSON, Εἷς θεός, pp. 191-192. L'acclamation σὺ εἶ ὁ θεός = « c'est toi qui es Dieu » est d'ailleurs intéressante : elle paraît désigner le Dieu ici loué

travers l'air, etc. Autrement dit, tous les éléments et toutes les créatures proclament la divinité de Dieu par le truchement de l'homme θεόπνους. Et, à la limite, l'Aiôn présent en l'homme loue l'Aiôn universel : ἀφ' ὑμῶν (les Puissances de Dieu) εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία (208. 10).

3. *Aeternitas dans l'Asclépius.*

Aeternitas dans l'*Asclépius* demande un traitement spécial, car ce mot y revêt des sens divers qu'il convient de distinguer dans la mesure du possible (1). Je commence par quelques exemples relativement clairs; puis j'analyserai point par point la section proprement consacrée à l'*aeternitas*, ch. 30/2.

A. *aeternitas* = « *immortalité* » *(de l'âme) ou « durée permanente »*.

12 (311. 8). Récompenses et châtiments posthumes. Après la mort, les bons retournent au ciel, les autres passent en des corps d'animaux (*fœda migratio*). Dès lors, « les âmes, dans cette vie terrestre, courent de grands risques en ce qui regarde l'espoir de l'immortalité (bienheureuse) à venir » (*futurae aeternitatis spe animae in mundana vita periclitantur*). Comme le remarque Scott (III, p. 62), *aeternitas* équivaut presque ici à *divinitas* : « the pious man will be a god, or will live the life of a god ». L'ἀθανασία bienheureuse est le privilège des dieux (cf. 29, 336. 10 : le juste *inmortalitatis futurae concipit fiduciam*).

(à la fois Dieu cosmique et Dieu « Lumière-Vie » propre à l'hermétisme) comme le vrai et seul Dieu, cf. les textes chrétiens cités par Peterson, *l. c.*, pp. 213 s. πιστεύομεν ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος (*Acta S. Christoph.*, p. 71 Usener), ἵνα πᾶς ὄχλος οὗτος γνῷ ὅτι σὺ εἶ θεὸς μόνος (*Acta Nerei et Ach.*, p. 12 Achelis), δεῖξον ἅπασι τοῖς παρεστηκόσιν ἐνθάδε ὅτι σὺ εἶ μόνος θεός (*Passio S. Mocii*, *An. Boll.*, 1912, p. 167. 10), et déjà *Act. Ap.* 4, 24 : Quand Pierre et Jean ont été relâchés par le sanhédrin, les fidèles ὁμοθυμαδὸν ἦραν φωνὴν πρὸς τὸν θεὸν καὶ εἶπαν· 'δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν κτλ'. ce qui est manifestement désigner le Dieu de ces Apôtres comme le vrai Dieu. La présence de l'article dans la formule XIII 20 équivaut à l'addition de μόνος dans les formules chrétiennes, ou encore à cette autre, *Acta Nerei*, *l. c.* (σὺ εἶ θεὸς μόνος) καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερος πλὴν σοῦ, *Mart. Porphyrii*, *An. Boll.*, 1910, p. 274. 10 ἵνα γνῶσιν ἅπαντες ὅτι οὐκ ἔστι θεὸς ἕτερος πλὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν, cp. Or. Claros, p. 55 Buresch Θεοφίλου τινὸς τοὔνομα ἐρωτήσαντος τὸν 'Απόλλωνα· 'σὺ εἶ θεός, ἢ ἄλλος'; ἔχρησεν οὕτως (cf. *Rév. H. Tr.*, I, p. 10, n. 4). Cette formule d'acclamation σὺ εἶ ὁ θεός (avec variantes) mériterait une étude.

(1) Ce traité étant une traduction, il n'est pas toujours facile de reconnaître le mot grec traduit par l'auteur. Et comme αἰών lui-même est amphibologique, on a donc affaire ici à une double ambiguïté : l'original était-il αἰών, et alors dans quel sens? Ou était-il ἀθανασία, ἀιδιότης, διαμονή, etc.? Il est possible que, sur ce point, la version copte soit plus exacte et nous apporte quelque lumière.

28 (335. 3). L'âme mauvaise, après la mort, sera continuellement secouée par les éléments entre ciel et terre, « de telle sorte que la permanence de son être soit pour l'âme une nuisance, en tant qu'elle se trouve condamnée par un jugement sans fin à un supplice éternel » (*ut in hoc animae obsit aeternitas, quod sit inmortali sententia aeterno supplicio subiugata*). *Aeternitas* ici = ἡ ἀΐδιος διαμονή, « the everlasting existence of the soul » (Scott), ou encore ἀθανασία, immortalité.

4 (300. 15). Classification des êtres dans le monde. Dans le cas des êtres divins, et le genre et les individus sont immortels (*inmortales*) ; « dans le cas des autres êtres, le genre sans doute possède l'immortalité bien que l'individu périsse » (*reliquorum genera, quorum aeternitas est generis, quamvis per species occidat*) (1). Le sens de « durée permanente » serait aussi possible (οἷς δὴ ἡ διαμονὴ τοῦ γένους ἐστί Ferguson).

B. *aeternitas* = « *éternité* » (*concept abstrait*).

Les exemples les plus clairs de ce sens se trouvent aux ch. 39-40 sur les rapports entre l'εἱμαρμένη et l'éternité. Fatalité, nécessité, ordre « obéissent à la contrainte de la raison (ou loi) éternelle, qui est elle-même l'éternité qu'on ne peut ni détourner ni mouvoir ni détruire (*rationis aeternae, quae aeternitas inaversibilis inmobilis insolubilis est* 40, 351. 8)... C'est donc là l'éternité qui n'a ni commencement ni fin (*quae nec cœpit esse nec desinit* 351. 14) ». Suit une définition d'*aeternitas* = αἰών non pas en tant qu'immutabilité absolue, mais en tant que renouvellement indéfini des mêmes périodes cycliques (351. 15 ss.). Il semble que deux concepts aient été ici fondus : d'une part le concept métaphysique d'*éternité* = *identité* (τοῦ δὲ αἰῶνος οὐσία ἡ ταυτότης XI 2, 147. 12) qui convient aux Intelligibles (*nec cœpit esse nec desinit*) ; d'autre part le concept physique d'*éternité* = *retour cyclique* qui convient aux mouvements célestes (*oriturque et occidet alternis saepe per membra* 351. 16 s.), l'identité ne subsistant plus alors que dans la loi immuable qui fixe la régularité des périodes (*quae fixa inmutabili lege currendi sempiterna commotione versantur* 351. 15 s.).

On peut hésiter pour *Ascl.* 10 (308. 7 ss.) où nous avons la suite banale (2) :

(1) Sur les difficultés grammaticales de ce passage, cf. éd. Budé, n. 37.
(2) Cf. éd. Budé, n. 88.

1. *aeternitatis dominus deus primus est*
2. *secundus est mundus*
3. *homo est tertius.*

« Dieu, maître de l'éternité » est bon car *isque* (Dieu) *sua firma stabilitas est* (30, 338. 20). Mais « Dieu, seigneur de l'Aiôn » serait également possible en raison de la doctrine de ch. 30/2 qu'il nous reste à voir.

C. *aeternitas* = « *Vie éternelle* ⟶ *Source de vie (Ame)* ⟶ *Aiôn personnifié* ».

Les ch. 30/2 de l'*Asclépius* forment une section spéciale (XI) consacrée à l'*aeternitas*. Comme, dans cette section, on passe constamment d'un sens à l'autre, il vaut mieux, pour être précis, analyser l'argument point par point, ainsi qu'on a fait plus haut pour C. H. XI 1-4 (1).

1) 29 (336. 15-337. 18).

Commençons au morceau de transition entre la section X (*De l'immortel et du mortel*) et la section XI. On a dit les châtiments de l'âme coupable et la récompense du juste. Celui-ci est protégé dès ici-bas par Dieu lui-même qui *omnibus se libenter ostendit* (336. 4 : cf. C. H. I 31, p. 18. 3 ὃς γνωσθῆναι βούλεται). Dès là qu'il aime Dieu, le juste s'assure de l'immortalité bienheureuse (*inmortalitatis futurae concipit fiduciam* 336. 11, cf. *futurae aeterni-*

(1) Ici encore, je corrige tacitement la traduction et les notes de l'éd. Budé. Bonne analyse déjà dans Ferguson, *Hermet.*, IV, pp. 420 ss. Je m'accorderai souvent ici avec cet auteur, sauf peut-être sur le début même de la section. Ferguson la fait commencer en 29, p. 337. 2 avec les mots *secundum etenim deum hunc crede.* Ceci oblige à tenir *ipse enim sol... inluminat* (336. 16-337. 2) pour une interpolation (ainsi déjà Scott qui d'ailleurs a transféré cette phrase, cf. p. 370. 16/8 de son édition), et de même *sol ergo... dispensator est* (337. 12-14). Si l'on garde ces passages en effet, le *secundus deus* de 337. 2 est nécessairement le Soleil.

Maintenant, il est certain que la doctrine du Soleil second dieu ne cadre ni avec C. H. XI où le soleil, qui d'ailleurs ne paraît qu'en XI 15 (153. 7), vient seulement au quatrième rang après Dieu, αἰών et le ciel (dont il est la copie), ni avec XVI 17/8 où le soleil vient après Dieu, le κόσμος νοητός et peut-être le ciel, ni enfin avec *Ascl.* 30 (338. 6) où le *Monde* est dit vivifier et diversifier les êtres qu'il contient *per solis effectum stellarumque discursum*, d'où ressort que le soleil est instrument du Monde, donc inférieur à celui-ci.

D'autre part, il y a un vaste courant théologique sous l'Empire pour faire du Soleil, comme premier dieu visible, la copie directe du Dieu intelligible, pour en faire donc le Second Dieu (cf. Cumont, *Théologie Solaire*, etc.). Enfin, il est constant que l'*Asclépius* est un « patch-work » où toutes sortes de courants se mêlent.

Dans ces conditions, j'hésite à changer le texte. Sans doute avons-nous ici, comme en bien d'autres lieux, l'effort maladroit d'un « bon élève » qui ne veut laisser de côté aucune des traditions reçues, et qui donc les juxtapose le mieux qu'il peut.

tatis spe 311. 8). Le juste l'emporte sur les autres hommes autant que le soleil sur les autres astres, d'où un couplet sur le soleil « second dieu » (336. 15 ss.), qui gouverne et vivifie *éternellement* le monde. Ici se fait la transition entre les deux sections (1), par les glissements que voici :

a) Le monde est un Vivant toujours en vie, dans lequel rien ne peut mourir (337. 9-11 : cf. XI 3, 148. 10 ss.). Conclusion (337. 10) : *ergo vitae aeternitatisque debet esse plenissimus* (sc. le monde), *si semper eum necesse est vivere.* Ici *aeternitas* = *vita aeterna*, αἰώνιος ζωή (« eternal life » Scott).

b) Si le monde est tout débordant de vie éternelle, c'est donc qu'il est éternellement pourvu de vie par le soleil, qui *semper... totius vivacitatis... frequentator vel dispensator est* (337. 13/4).

c) Le texte continue (337. 14) *deus ergo viventium... sempiternus gubernator est ipsiusque vitae dispensator aeternus.* Il ne peut plus s'agir ici du soleil, puisque ce *deus* a donné la vie une fois pour toutes (*semel autem dispensavit*), tandis que le soleil est continuellement (*semper*) pourvoyeur de vie. Avec *deus ergo* on revient donc au Premier Dieu, et le problème est maintenant de montrer quels sont es rapports de Dieu, de l'*aeternitas* et du monde en ce qui touche cette dispensation de la vie (29 fin, 337. 17/8).

2) 30 (337. 19-23).

Jusqu'à ce point il n'avait été question que de vie éternelle (*vitae aeternitatisque debet esse plenissimus* 337. 10). Maintenant *aeternitas* désigne clairement l'αἰών comme Ame source de vie : « Le monde se meut dans la propre force de vie de l'αἰών (*in ipsa aeternitatis vivacitate*) et c'est dans ce même αἰών plein de vie (*in ipsa vitali aeternitate* = ἐν αὐτῷ τῷ ζωτικῷ αἰῶνι Scott) qu'il a son lieu » (cf. XI 2, 148. 4 ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι, XI 4, 148. 23 τὸ δὲ πὰν τοῦτο σῶμα... ψυχὴ... ἐντὸς μὲν αὐτὸ πληροῖ, ἐκτὸς δὲ περιλαμβάνει ζωοποιοῦσα τὸ πᾶν). De là vient que le monde ne s'arrêtera jamais ni ne sera jamais détruit puisqu'il est enserré par cette force continuelle de vie (*propter quod nec... conrumpetur sempiternitate vivendi... constrictus* 337. 22, cf. XI 3, 148. 10 διὸ οὐδὲ φθαρήσεταί ποτε..., τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου).

3) 30 (337. 23-338. 15).

Le monde lui-même vivifie tous les êtres qu'il contient (*vitae dispensator his omnibus quae in se sunt* 337. 23 : cf. XI 4, 148. 21 τῆς

(1) Cf. éd. Budé, n. 250.

δὲ γῆς ψυχὴ ὁ οὐρανός). Lui-même vivifié de l'extérieur par l'*αἰών* (*ipse extrinsecus vivificatur ab aeternitate*, cf. XI 4, 148. 25 *τὸ πᾶν*... ψυχὴ... ἐκτὸς περιλαμβάνει ζωοποιοῦσα), il vivifie les êtres qui sont en lui grâce au déroulement du temps sublunaire qui dépend lui-même des périodes célestes. En ce sens, le monde peut être dit le réceptacle du temps (*mundus est receptaculum temporis* 338. 11 : cf. XI 2, 148. 5 ὁ δὲ χρόνος περαιοῦται ἐν τῷ κόσμῳ).

4) 30 (338. 15-339. 3).

Contraste entre le flux perpétuel des choses d'ici-bas et la stabilité de Dieu. Dieu, qui contient tout, ne peut être dit mû d'un mouvement local puisqu'il est lui-même le lieu de toutes choses (comme Intellect, cf. XI 18). Mais ne pourrait-on soutenir que Dieu a un mouvement qui consiste dans l'αἰών, c'est-à-dire, ici, dans une activité de vie éternelle (*ipsius commotionem in aeternitate esse*)? Non, il vaut mieux dire que l'αἰών, *sc.* l'activité de vie éternelle de Dieu, est elle-même immobile, cependant que les autres mouvements en dérivent et y retournent.

Tel est, me semble-t-il, le sens de ce passage difficile que j'interprète en fonction de C. H. XI 3 (148. 8) δύναμις δὲ τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, ἔργον δὲ τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος... ἀεὶ γινόμενος ὑπὸ τοῦ αἰῶνος et, pour la dernière phrase (*aeternitas, in quam omnium temporum agitatio remeat et ex qua omnium temporum agitatio sumit exordium* 339. 1 /3), en fonction d'Aristote, *de caelo* B 1, 284 a 7 *αὕτη* (le mouvement du ciel) τέλειος οὖσα περίεχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, αὐτὴ μὲν... ἄπαυστος οὖσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν. Ce qu'Aristote dit ici du mouvement du ciel est rapporté par l'hermétiste à l'*αἰών* source de vie : toute vie sublunaire en sort et y retourne.

5) 31 (339. 4-16).

Comment donc établir les rapports entre la stabilité éternelle de Dieu ou de l'αἰών et le flux des choses temporelles? L'auteur va le montrer en manifestant, dans le mouvement même du monde, une sorte de fixité. « Dieu donc (cet *ergo* 339. 4 conclut l'argument précédent sur l'immobilité de Dieu) a toujours été stable, et toujours aussi a été stable auprès de Dieu l'Aiôn (*semperque similiter cum eo constitit aeternitas* : cf. XI 2, 148. 2 ὁ αἰών ἕστηκε περὶ τὸν θεόν), qui possède au dedans de lui-même le monde inengendré, que nous nommons à bon droit monde sensible » (*mundum non natum* — ἀγένητον ou ἀγέννητον —, *quem recte sensibilem dicimus, intra se*

habens 339. 5/6) (1). « C'est de ce dieu-ci — *huius dei* = l'Aiôn (2) — que ce monde-ci (*hic mundus*) a été produit comme la copie (*imago* = εἰκών), en ce sens qu'il imite l'αἰών-éternité ». Il faut sous-entendre ici « par le temps » et se référer, avec Ferguson (p. 421) à *Tim.* 37 d 5 εἰκὼ δ'ἐπένοει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν (3). « Or *(autem)* (4) le temps possède lui aussi une vertu naturelle *(vim atque naturam)* de stabilité sous un mode propre », dès là que, par l'apocatastase (*ipsa in se revertendi necessitate* : cf. XI 2, 147. 16 τοῦ δὲ κόσμου

(1) Par ce *mundus sensibilis* J. Kroll (*Lehren d. H. Tr.*, p. 67 et n. 2) et M. Zepf (*ARW*, XXV, 1927, p. 239) entendent le κόσμος νοητός. De même Scott (III, p. 204) qui d'ailleurs écrit *insensibilem* comme, en 340. 20, *plenissimus omnium insensibilium* (*sensibilium* codd.). Sans doute *sensus*, dans l'*Asclépius*, traduit souvent νοῦς (cf. éd. Budé, n. 53), mais je ne connais pas d'exemple sûr en cet ouvrage de *sensibilis* = νοητός. En 19 (318. 8) *sensibilis* est nettement distingué de *intelligibilis*, *ib.* 319. 15 les *sensibilia* sont opposés aux *insensibilia* comme les *mortalia* aux *inmortalia*. En 32 (341. 10), il est dit que le *sensus mundi*, c'est-à-dire l'Intellect du monde, se fait connaître par tous les *sensibilia* qui sont dans le monde, manifestement les êtres sensibles (αἰσθητά). *Ib.* 341. 12 il est dit que l'Intellect de l'Aiôn, qui vient en second, se fait connaître *ex sensibili mundo*, et en 33 (343. 5), « ce monde-ci, qui est dit sensible, est surabondamment rempli des corps et des vivants qui conviennent à ses nature et qualité » (*ut hic etiam sensibilis mundus qui dicitur sit plenissimus corporum et animalium naturae suae et qualitati convenientium*). D'autre part en 32 (340. 20) l'Intellect du Dieu suprême, identifié à l'Aiôn, est dit *plenissimus omnium sensibilium et totius disciplinae* (= tout l'ordre du monde, πληρέστατος... πάσης τάξεως Ferguson, p. 423). Comment concilier ces textes ? (1) *Sensibilis* = νοητός paraît exclu de toute façon. (2) Les *sensibilia* qui remplissent ce monde-ci (341.10) sont les *corpora et animalia* concrets (343. 6/7). (3) Les *sensibilia* qui remplissent l'Intellect de Dieu (340. 20) ne peuvent être les êtres sensibles concrets puisqu'ils se trouvent dans un Intellect : comme ils sont ici liés à l'ordre du monde (*totius disciplinae*), on songera plutôt à l'*ordre* des sensibles, au *plan* du monde tel qu'il est présent dans l'Intellect divin. Nous avons vu plus haut (t. III, p. 43, n. 4 ; t. IV, pp. 123 ss.) la même doctrine à propos du Second Intellect de Numénius. (4) Ceci concorde avec 341. 12 : c'est par la connaissance de l'ordre du monde sensible qu'on parvient à la connaissance de l'Intellect de l'Aiôn, en tant qu'Ordonnateur et Créateur du Kosmos, cf. XI 2, 147. 10 ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον. (5) Dès lors, dans notre passage (339. 5/6) *cum eo* (Dieu) *aeternitas constitit mundum... sensibilem... intra se habens*, je regarderais *mundus sensibilis* non pas tant comme le monde sensible concret (ce qui à première vue serait possible, cf. XI 2, 148. 20 ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι, XI 3, 148. 11 τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου), mais, étant donné nos n°s 3 et 4, comme le *plan* du Kosmos, le monde en tant que pensé dans l'Aiôn-Intellect divin. De là peut-être le choix de *intra* au lieu de *in* (Ferguson, p. 421, n. 7, entend : 'He (Aiôn) binds it (the Cosmos) together' — συνέχει καὶ σῴζει τὸ πᾶν, voir aussi p. 423, n. 7 : *sensibilia* en 340. 20 = αἰσθηταὶ ἰδέαι).

(2) Ainsi Ferguson, p. 421. Scott (qui d'ailleurs supprime *dei* et rapporte *huius* au κόσμος νοητός, cf. note précédente) observe, justement je crois : 'the writer would hardly speak of the supreme god as *huius dei*'. Cf. au surplus XI 15 (153. 6) ἔστι τοίνυν εἰκών,... τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος.

(3) Sur ce texte, cf. mon article dans *Parola del Passato*, *l. c.*, pp. 186/8.

(4) Cet *autem* reprend l'idée initiale de stabilité. Dieu est *stabilis*, l'αἰών *constitit* près de Dieu. *Or* le temps, lui aussi, est stable à sa manière. Corriger éd. Budé, n. 270, où j'ai mal indiqué la suite logique.

ἐνέργεια ἀποκατάστασις), il renouvelle indéfiniment les mêmes périodes cycliques : c'est l'αἰώνιος εἰκὼν κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσα du *Timée*. Il y a donc comme une sorte de mouvement dans l'αἰών immobile, et comme une sorte de stabilité dans le temps mobile (339. 10-16).

6) 31 (339. 17-340. 10).

Conséquences de l'argument précédent. « D'où il résulte que tout ensemble (*et... et*) la stabilité de l'αἰών comporte du mouvement et le mouvement du temps acquiert de la stabilité en vertu de la loi fixe de son parcours. Et dans ce sens on peut croire aussi que Dieu, dans le même temps qu'il reste immobile (*eadem inmobilitate*) (1), se meut lui-même vers lui-même *(deum agitari in se ipsum)* ».

Suit un passage des plus obscurs (339. 20 ss.) et dont le texte n'est même pas certain (2). On vient de dire que, dans le cas de l'αἰών, la stabilité est mobile (*stabilitas moveatur*), que, dans le cas du temps, la mobilité devient stable (*mobilitas stabilis fiat*), qu'enfin dans le cas de Dieu qui se meut lui-même vers lui-même, il y a à la fois mouvement (*agitatur*) et repos (*eadem inmobilitate*). « En effet, ce mouvement stable de Dieu est immobile en raison de l'immensité divine : car, de l'immensité elle-même (3), la loi est immobile » (*stabilitatis etenim* (4) *ipsius in magnitudine est inmobilis agitatio : ipsius enim magnitudinis inmobilis lex est* 339. 20/2). Scott (III, p. 206) et Ferguson (IV, p. 422, n. 4) renvoient à l'argument de 338. 18 ss. : « Dieu est en soi, par soi, s'enveloppant entièrement lui-même (*circum se totus est :* cf. II 12, 37. 2 Νοῦς ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων... αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἑστώς), il est sa propre stabilité et ne peut être mû d'un mouvement local par une poussée étrangère puisqu'il contient toutes choses ». Il est possible que l'auteur ait eu aussi ce point en tête, mais il y a dans le présent passage quelque chose de plus, et qui est l'essentiel : c'est que la notion d'infinité exclut celle de mobilité; il n'y a pas de mouvement possible pour un être (corps) infini. Ceci, je pense, est un lointain souvenir de la théorie aristotélicienne (*de caelo*, A 4-7) qu'un corps infini (a) est impossible, (b) ne peut se mouvoir, cf. en particulier A 7, 275 b 12 ss. : (a) Un corps infini homœomère ne peut se mouvoir en cercle,

(1) Plutôt, je crois, que « dans la même immobilité que celle de l'Aiôn » Scott. Plus loin, *in se ipsum*, « vers lui-même », en ce sens que la pensée de Dieu va de Dieu à Dieu? Ou = *in se ipso*, « en lui-même », par une faute assez commune en latin vulgaire, cf. E. Diehl, *Vulgarlat. Inschr.* (*Kl. T.* 62), Index III, C a.

(2) Voir n. crit. à 339. 20.

(3) Ou « de l'immensité de Dieu » *(ipsius = dei)*.

(4) Texte incertain, cf. n. 2 *supra*.

car le mouvement circulaire implique un centre, et il n'y a pas de centre de l'infini. (b) Il ne peut non plus se mouvoir d'un mouvement rectiligne, car (α) il lui faudra un autre lieu infini où prendre place au terme de son mouvement; (β) s'il se meut par lui-même, ce sera comme un vivant : or un vivant infini est impossible; (γ) s'il est mû βίᾳ, ce sera par une force infinie, c'est-à-dire la force d'un corps infini : il y aura donc côté à côte deux corps infinis, l'un actif, l'autre passif, < ce qui est également impossible >. Peut-être Cicéron, ou l'auteur de la doxographie qu'il utilise, s'est-il souvenu aussi de la même doctrine en *n. d.* I 11. 26 (1) : *inde Anaxagoras... primus omnium rerum discriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione dissignari et confici voluit . in quo non vidit neque motum sensu iunctum et continentem infinito ullum esse posse, neque sensum omnino, quo non ipsa natura pulsa sentiret.*

Maintenant, que *magnitudo* ait bien ici le sens d' « immensité » ou de grandeur infinie, la suite immédiate le prouve (339. 22 ss.) : « L'être donc qui est tel qu'il échappe à l'emprise des sens (c'est proprement Dieu : cf. II 12, 37. 2 τὸ οὖν ἀσώματον τί ἐστι; — Νοῦς... ἐλεύθερος σώματος παντός,... ἀφανής : Dieu ἀόρατος est un lieu commun) est infini (*indefinitum*), illimité (*inconprehensibile* = ἀπεριόριστον), immesurable (*inaestimabile* = ἀμέτρητον). Rien ne peut le supporter ni le transporter; nul ne peut le suivre à la trace. On ne sait où il est, où il va, d'où il vient, comment et quel il est (Dieu échappe à toutes les catégories : cf. déjà 336. 4 ss.). Car il se meut dans une stabilité souveraine, et c'est en lui-même qu'est sa stabilité (*et in ipso stabilitas sua* 340. 1 : cf. *isque sua firma stabilitas est* 338. 20), qu'il soit Dieu ou l'Aiôn ou l'un et l'autre ou l'un dans l'autre ou tous deux l'un dans l'autre ».

Au terme de cet exposé sur les rapports entre Dieu, l'Aiôn et le monde, on revient donc aux données initiales : le mouvement de Dieu est en réalité stabilité. Ou tout ceci est pure logomachie, ou il faut entendre le mouvement de Dieu comme une activité intellectuelle, c'est-à-dire regarder Dieu comme un Intellect. Il en résulte que, si l'ἀναισθητόν (= l'ἀσώματον) infini, qui est un Intellect, peut être dit ou Dieu, ou l'Aiôn, ou Dieu et l'Aiôn, ou Dieu dans l'Aiôn et réciproquement, cet Aiôn doit être regardé lui-même comme un Intellect : Νοῦς ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων... αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἑστώς. D'où il ressort enfin que *aeternitas*-αἰών revêt clairement dans notre texte le sens d'Aiôn personnifié, jouant le rôle de Second Dieu auprès du Père.

(1) Je suis le texte de Plasberg, ed. maior (Teubner, 1911).

7) 32 (340. 11-16).

C'est ce que confirme la conclusion de cette section XI (*de aeternitate*). « De tout ce qui existe, donc, les principes sont Dieu et l'Aiôn. Le monde n'a pas le premier rang », mais le troisième. On retrouve la hiérarchie de C. H. XI : θεὸς — αἰών — κόσμος.

Enfin l'exposé qui suit (32, 340. 16-342. 10), sur les quatre Intellects — de Dieu, de l'Aiôn, du monde, de l'homme —, devient tout inintelligible si l'on ne tient pas *aeternitas*-αἰών pour une hypostase, un Vivant personnifié, comme sont des vivants et des personnes les trois autres termes Dieu, monde, homme.

Il faut donc traduire 340. 16 ss. : « L'Intellect qui en son entier ressemble à la divinité (*omnis ergo sensus divinitatis similis*), lui-même immobile, se meut en sa stabilité. Il est saint, impérissable, éternel, et tout attribut meilleur encore, s'il en est, dont puisse être qualifié l'Aiôn du Dieu suprême (*sempiternus est et si quid potest melius nuncupari dei summi in ipsa veritate consistens aeternitas*), qui se tient fixe (*consistens* = ἕστηκε XI 2, 148. 4) dans la Vérité même (*sc.* en Dieu). Il (l'Intellect divin) est infiniment rempli de tous les êtres sensibles et de l'ordre universel (1) et se tient fixe, pour ainsi dire, auprès de Dieu (*consistens... cum deo* : ἕστηκε περὶ τὸν θεόν, XI 2, *l. c.*) ». Ainsi lu sans corrections, comme l'écrivent Thomas, Scott (2) et Nock, ce texte donne un sens excellent. Et il en ressort à l'évidence que l'Aiôn est ici l'Intellect même de Dieu, qui d'une part est *in ipsa veritate consistens* (or l'Intellect du Dieu suprême est *sola veritas* 341. 14) et qui d'autre part est *consistens cum Deo*, comme l'Aiôn du C. H. XI.

On traduira de même 341. 19 ss. : « La perception de la nature et de la qualité de l'Intellect du monde (*intellectus... naturae et qualitatis* [Thomas : *qualitate* codd.] *sensus mundi*) se peut acquérir par l'observation de tous les êtres sensibles que contient le monde. De l'Aiôn, qui vient en second (après Dieu), l'Intellect se fait connaître, et la qualité de cet Intellect distinguer, par la vue du monde sensible. Quant à l'Intellect de Dieu, qui est Vérité toute pure (*sola veritas*), on n'en peut discerner ici-bas le contour, même sous la plus faible esquisse (*nequidem extrema linea umbra dinoscitur*) ».

Notre enquête sur *aeternitas* dans les ch. 30-32 de l'*Asclépius* nous fait donc aboutir aux sens suivants :

(1) Cf. *supra*, p. 171, n. 1.
(2) Sauf *insensibilium* pour *sensibilium*, cf. p. 171, n. 1.

Vie éternelle (n° 1 *a*).

Source de vie (n° 2).

Ame du monde, enveloppant le monde et le vivifiant de l'extérieur (n° 3).

Force de vie éternelle de Dieu : αἰών = δύναμις τοῦ θεοῦ (n° 4).

Aiôn dieu *(huius dei)*, dont le monde (lui-même dieu) est la copie (n° 5).

Aiôn Intellect divin, quasi identique à Dieu (nos 6 et 7).

Revenons enfin à la formule qui nous a servi de point de départ : αἰὼν γενοῦ (XI 20, 155. 15). Nous voyons maintenant qu'il est possible de la lire Αἰὼν γενοῦ et de regarder cet Aiôn comme une abstraction personnifiée. La construction grammaticale nous y autorise (cf. *supra*, p. 148). Les textes hermétiques permettent d'entendre αἰών non seulement comme la force opérante de Dieu (pp. 161 s., 169 s.), mais comme la Sagesse ou l'Intellect de Dieu (pp. 152, 163 ss., 173 s.), bref, comme une hypostase divine, un Second Dieu intermédiaire entre Dieu et le monde. Cet Intellect est éternel et de grandeur infinie, il contient tout l'univers. Il a un aspect temporel et un aspect spatial. Quand donc Noûs invite Hermès à se confondre avec l'Aiôn, il l'invite à se rendre coextensif à toute la durée du temps et à l'immensité de l'espace. D'un mot, il l'invite à s'identifier avec le dieu cosmique : ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι (XI 20, 155. 11/2).

Il reste à nous demander si cette exégèse est corroborée par l'évolution de l'idée d'αἰών, en dehors de l'hermétisme, dans la période hellénistique et sous l'Empire.

CHAPITRE IX

AION EN DEHORS DE L'HERMÉTISME

1. *Les textes littéraires et l'inscription d'Eleusis.*

Que le mot αἰών, entre le *de caelo* d'Aristote et la période où fleurissent les écrits hermétiques (IIe/IIIe s.), ait dépassé le sens de « durée de vie éternelle » du Ciel et servi à désigner d'une part « l'étendue du Ciel (monde), le Ciel entier », d'autre part la « force de vie, l'Ame du Ciel », et que, dans ce dernier cas, l'Aiôn ait été personnifié, un certain nombre de textes hellénistiques le prouvent. J'en voudrais étudier ici deux seulement, qui le montrent de façon assez probante.

Selon Jean Lydus, *de mens.* IV 1 (p. 64. 12 W.), l'augure M. Messala, consul en 53 avant J.-C., identifie Janus et Aiôn (1). D'autre part ce même Messala déclare, d'après Macrobe, *Sat.* I 9, 14 (p. 42. 13 ss. Eyss.) : « Janus (= Aiôn) est celui qui façonne (*fingit*, δημιουργεῖ) tout l'univers et en même temps le gouverne. La vertu essentielle de l'eau et de la terre, qui, lourde, s'écoule par une pente naturelle vers l'abîme, et celle du feu et de l'air, qui s'échappe vers les espaces infinis d'en haut, il les a maintenues ensemble en les enveloppant du Ciel : c'est la force toute puissante du Ciel qui a lié ensemble ces deux natures dissemblables » = *Marcus etiam Messala... de Iano ita incipit : qui cuncta fingit eademque regit, aquae terraeque vim ac naturam gravem atque pronam in profundum dilabentem, ignis atque animae levem in inmensum sublime fugientem, copulavit*

(1) Cf. J. Lyd., *l. c.*, p. 64. 6 ss. Λογγῖνος δὲ Αἰωνάριον αὐτὸν (*sc.* τὸν Ἰανουάριον μῆνα) ἑρμηνεῦσαι βιάζεται ὡσεὶ τοῦ αἰῶνος πατέρα, ἢ ὅτι ἕνον τὸν ἐνιαυτὸν Ἕλληνες εἶπον..., ἢ ἀπὸ τῆς ἴας ἀντὶ τοῦ τῆς μιᾶς κατὰ τοὺς Πυθαγορείους. ὅθεν ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν αἰῶνα νομίζει· καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτης τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴν Αἰῶνος ἐπετέλουν οἱ πάλαι. On a beaucoup discuté sur ce texte (cf. par exemple K. Holl, *Ges. Aufs.*, II, pp. 150/1, Reitzenstein, *Iran. Erlös.*, pp. 210/3, en dernier lieu, Nock, *HTR*, XXVII, 1934, pp. 95/6), notamment quant au point de savoir si les explications reviennent à Messala. Mais il n'y a pas de raison de mettre en doute les affirmations de Lydus ὅθεν... νομίζει.

circumdato caelo: quae vis caeli maxima duas vis dispares colligavit (1).

Si l'on se reporte un peu plus haut dans le texte de Macrobe (I 9, 11, p. 41. 28 Eyss.), on voit que cette δόξα de Messala est donnée comme illustration de ce que *alii mundum, id est caelum, esse voluerunt (Ianum)*. Macrobe en apporte plusieurs preuves : (1) une étymologie de Cornificius (41. 29-42. 2); (2) la représentation chez les Phéniciens : serpent ouroboros, *ut appareat mundum et ex se ipso ali et in se ipso revolvi* (42. 2/5); (3) le Janus *quadrifrons* des Romains, dont Macrobe offre trois explications : *a*) selon Gavius Bassus, Janus est *quadrifrons* comme s'il embrassait dans son pouvoir souverain les quatre régions de l'univers, nord, sud, est, ouest (*quadriformem quasi universa climata maiestate conplexum* 42. 10/11) (2); *b*) les chants des Saliens qui nomment Janus « dieu des dieux » (42. 11/13 : *divom deus*, Varron, *Ling.* 7, 27); *c*) enfin la δόξα de Messala (42. 13/21). Il est clair que rien de tout cela ne convient à l'antique Janus Geminus de l'Argiletum. Nous avons ici une interprétation symbolique qui fait de Janus-Aiôn un dieu cosmique, comme l'atteste, de son côté, Ovide. Pour ce poète (*Fasti*, I, 101 ss.), Janus a d'abord été le Chaos et, à ce titre, il revêtait la forme d'un globe (*globus*) où tous les éléments se trouvaient réunis. Puis les éléments se sont séparés et Janus a pris sa forme actuelle. Mais Janus reste la Force qui maintient ensemble l'univers (117 ss.) :

Quicquid ubique vides, caelum mare nubila terras,
omnia sunt nostra (3) *clausa patentque manu.*
Me penes est unum vasti custodia mundi,
et ius vertendi cardinis omne meum est.

Janus est ensuite représenté comme le Portier du Ciel. Il se tient au seuil du Ciel avec les Heures ou Saisons (4) : Jupiter lui-même n'entre ni ne sort que par l'office de Janus (125 s.) :

(1) Ce texte a été particulièrement étudié par M. Zepf, *Der Gott* Αἰών *in der hellenistischen Theologie*, *ARW*, XXV (1927), pp. 225 ss. Cet auteur, en réaction contre Reitzenstein, a bien montré les origines grecques de la notion hellénistique d'Aiôn.

(2) Cf. J. Lyd., *l.c.* p. 64. 4 ἔνθεν καὶ τετράμορφον ἀπὸ τῶν τεσσάρων τροπῶν.

(3) C'est Janus qui parle.

(4) Cf. Aiôn et les quatre Saisons sur une mosaïque de l'Isola Sacra : Doro Levi, *Hesperia*, XIII (1944), p. 285, fig. II; Aiôn et les trois Chronoi sur une mosaïque d'Antioche, *ib.*, pp. 269 ss. On notera que cette représentation de Janus-Aiôn avec les *Horae* le désignent maintenant comme maître du Temps, de même que le Janus-Aiôn *universa climata complexus* le désignait comme maître de toute l'étendue du monde. : cf. Serv., *in Aen.* VII 607 (II, p. 171. 21 Thilo) *Ianum sane apud aliquos bifrontem, apud aliquos quadrifrontem esse non mirum est: nam alii eum diei dominum volunt, in quo ortus est et occa-*

praesideo foribus caeli cum mitibus Horis:
it, redit officio Iuppiter ipse meo (1).

Dans son intéressante étude (2), M. Zepf fait du Janus-Aiôn de Messala le cinquième élément, l'éther : d'où vient que, selon Lydus (ou, comme le veut Zepf après Norden et Reitzenstein, Messala cité par Lydus), la fête de Janus-Aiôn aurait lieu le 5 janvier (καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτης τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴν Αἰῶνος ἐπετέλουν οἱ πάλαι, p. 64. 13/4 W.). Ceci paraît bien subtil, et l'on doute que les prêtres responsables du calendrier liturgique aient eu connaissance de la doctrine du cinquième élément : propre à l'Académie et au Lycée, absente dans la Stoa, cette doctrine ne semble pas assez répandue dans les écoles hellénistiques pour avoir influé sur le rituel. En vérité, καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτης reste inexpliqué (3). Sous cette réserve, il est certain que le Janus-Aiôn de Messala est le Ciel : c'est pour illustrer la phrase *alii mundum, id est Caelum, esse voluerunt (Ianum)* que Macrobe cite la δόξα de Messala.

Cependant, le texte dit davantage. Quand Messala précise : Janus crée et gouverne (*fingit, regit*) tout l'ensemble des choses (*cuncta* = l'univers), lie ensemble (*copulavit, colligavit*) « en les enveloppant du cercle du ciel » (*circumdato caelo*) les forces disparates des deux éléments lourds et des deux légers; quand, dans ce contexte, Messala parle de la *vis caeli maxima*, on voit bien qu'il ne s'agit plus du ciel au sens spatial, mais du Principe actif qui meut le ciel, bref, de l'Ame du ciel. Et ceci nous ramène donc aux expressions du C. H. XI 3 (148. 8) δύναμις δὲ τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, ἔργον δὲ τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος = *qui cuncta fingit eademque regit*, XI 4 (148. 20) τοῦ δὲ κόσμου (ψυχή) ὁ αἰών, XI 5 (149. 3) συνέχει δὲ τοῦτον (*sc.* τὸν οὐρανόν) ὁ αἰών = *copulavit, colligavit.*

La notion cosmique de l'Aiôn viendrait, selon Reitzenstein, de l'Iran (4). M. Zepf (p. 227) rejette cette hypothèse et marque les

sus..., alii anni totius, quem in quattuor tempora constat esse divisum. anni autem esse deum illa res probat, quod ab eo prima pars anni nominatur: nam ab Iano Ianuarius dictus est.

(1) Cf. Nigidius Figulus *ap.* Macr., *Sat.*, I 9, 6 (Janus = Apollon) : *et enim apud Graecos Apollo colitur qui* Θυραῖος *vocatur, eiusque aras ante fores suas celebrant, ipsum exitus et introitus demonstrantes potentem*, et encore I 9, 8 : *pronuntiavit Nigidius Apollinem Ianum esse Dianamque Ianam... Ianum quidam Solem demonstrari volunt et ideo geminum quasi utriusque ianuae caelestis potentem, qui exoriens aperiat diem, occidens claudat.*

(2) *L. cit.*, pp. 226 s.

(3) Holl et Norden (*Geb. d. Kindes*, p. 33) interprètent cette date comme étant celle de l'Aiôn alexandrin. Mais là encore, bien des difficultés : cf. en dernier lieu, Nock, *l. c.*, pp. 95/6.

(4) Ainsi dans l'*Iranisches Erlösungsmysterium* et d'autres ouvrages.

rapports entre le texte de Messala et le *de caelo* d'Aristote (A 9, B 1). Je crois aussi qu'il est inutile de chercher ailleurs qu'en Grèce même les raisons de l'évolution du concept d'αἰών. Néanmoins, dans Aristote, αἰών n'est ni le ciel ni la force vitale (âme) du ciel, mais la durée de vie du ciel, durée de vie qui, n'ayant ni commencement ni fin, équivaut à l'éternité. Comment donc a-t-on passé de l'αἰών « durée de vie » à l'αἰών « force de vie, Ame du monde », et de là au dieu Aiôn personnifié?

Observons d'abord que, comme l'a établi M. Benveniste (1), le sens premier d'αἰών est « force de vie, vitalité », et que, même dans l'acception « durée de vie », ce sens premier n'est pas oblitéré. « Ce qui importe essentiellement », écrivais-je à propos de l'αἰών d'Aristote (2), « c'est que de toute manière, force de vie ou temps que dure la vie, l'αἰών, en son acception première, comporte un lien étroit avec l'idée de vie... L'idée de *vie* est de l'essence même d'αἰών».

D'autres raisons s'y ajoutent. *Copulavit* (συνέχει) rappelle aussitôt le σύνδεσμος stoïcien (3). Or le principe du σύνδεσμος stoïcien est le πνεῦμα διὰ πάντων διῆκον. Ces doctrines sont bien connues et je me borne à un seul texte qui ressemble de tout près à la δόξα de Messala. La *vis caeli maxima* de Messala lie ensemble les forces contraires des éléments lourds (eau, terre) et légers (air, feu). L'auteur du *de mundo* parle de même (5, 396 a 33 ss.) : « On s'est demandé avec surprise comment il peut jamais se faire que le monde, alors qu'il est constitué d'éléments contraires, je veux dire de secs et d'humides, de froids et de chauds, n'ait pas été depuis longtemps détruit et réduit à néant... [396 b 7] C'est que peut-être bien la Nature a du penchant pour les contraires, de cela même elle tire l'harmonie... [396 b 23] Ainsi donc une harmonie unique, par le mélange d'élément tout opposés, a ordonné la composition de l'univers, je veux dire du ciel, de la terre, du monde entier. En effet, le sec ayant été mêlé à l'humide, le chaud au froid, le léger au lourd (cf. Messala), pareillement le droit au circulaire, *une seule et même force qui pénètre à travers toutes choses* (μία διὰ πάντων διήκουσα δύναμις) a assemblé dans un même ordre tout cet ensemble de la terre, de la mer, de l'éther, du soleil et de la lune, du ciel entier : de choses non mêlées et hétérogènes, l'air, la terre, le feu, l'eau, elle a façonné (δημιουργήσασα, *fingit*) tout l'univers, et, l'ayant embrassé sous une même enveloppe sphérique (μιᾷ διαλαβοῦσα

(1) *Bull. Soc. Ling.*, XXXVIII (1937), pp. 103 ss.
(2) *Parola del Passato*, XI (1949), p. 189.
(3) Cf. Zepf, *l. c.*, pp. 228 ss.

σφαίρας ἐπιφανείᾳ, *copulavit circumdato caelo*), elle a forcé des natures toutes contraires à s'accorder mutuellement en lui ». La ressemblance entre ces deux morceaux est certainement remarquable. De part et d'autre, une *vis* ou δύναμις est cause que les éléments, enveloppés par la sphère céleste, sont maintenus ensemble dans un même cosmos unifié. La concordance est telle que nous pouvons sans scrupule assimiler la *vis caeli maxima* de Messala à la δύναμις διὰ πάντων διήκουσα du *de mundo*, qui n'est autre que le πνεῦμα stoïcien, le souffle de Dieu.

Maintenant, comme l'observe Zepf (p. 232), cette puissance de Dieu, dans le *de mundo*, tient la place de Dieu lui-même, cf. *de m.* 6, 397 b 17 ss. : Les anciens ont dit que tout ce monde visible (1) est plein de dieux : affirmation juste, mais qui convient à la force de Dieu, non à son essence (τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ). « Car, si Dieu est bien réellement le conservateur et géniteur de tout ce qui, absolument parlant, s'accomplit dans ce monde, ce n'est pas pourtant qu'il peine comme celui qui met la main à la tâche et s'y fatigue : non, Dieu se sert d'une force inusable (δυνάμει χρώμενος ἀτρύτῳ), grâce à laquelle il étend son pouvoir jusqu'aux objets apparemment les plus éloignés ». Ceci encore rappelle la formule du C. H. XI 3 (148. 8) δύναμις τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, et l'on comprend que, d'une part, la force divine (θεία δύναμις) du *de mundo* ait pu être assimilée à la force vitale (αἰών) de Dieu, et que, d'autre part, cet αἰών — δύναμις de Dieu ait pu, une fois distingué de l'essence divine elle-même (οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ), devenir une personne divine, une sorte de Second Dieu. La personnification des δυνάμεις de Dieu est d'ailleurs un des phénomènes typiques de la théologie hellénistique (cf. t. III, pp. 158 ss.).

L'autre texte que je voudrais citer pour illustrer le progrès de la notion δ'αἰών est la fameuse inscription d'Eleusis (*Syll.* [3] 1125) qu'on date de l'époque d'Auguste (2). Elle a été gravée sur la base d'une statue d'Aiôn, sculptée et dédiée par un certain Κόϊντος Πομπήϊος, « pour la domination de Rome et la permanence des mystères » (εἰς κράτος Ῥώμης καὶ διαμονὴν μυστηρίων). Si la statue d'Aiôn n'implique pas forcément, à mes yeux, l'existence d'un culte (3) — bien d'autres abstractions personnifiées ont été représentées —, elle

(1) πάντα ταῦτα : cf. C. H. XI 4, 148. 22 et *supra*, p. 155.
(2) Cf. surtout O. Weinreich, *ARW*, XIX (1916/9), pp. 174-190.
(3) Cf. *supra*, p. 147, n. 6.

implique en revanche, de toute évidence, qu'Aiôn est tenu pour une personne divine. Le texte qui suit la dédicace en explicite en quelque sorte les derniers mots : κράτος Ῥώμης, διαμονὴ μυστηρίων : « Aiôn qui, par sa nature divine, demeure toujours identiquement le même, et qui tout ensemble (κατὰ τὰ αὐτά) est le Monde unique, de quelque nature qu'il existe, a existé, existera, qui n'a ni commencement ni milieu ni fin, qui ne participe pas au changement, qui produit la nature divine absolument (πάντα adv. = πάντως) éternelle » = Αἰὼν ὁ αὐτὸς ἐν τοῖς αὐτοῖς αἰεὶ φύσει θείᾳ μένων κόσμος τε εἷς κατὰ τὰ αὐτά, ὁποῖος ἔστι καὶ ἦν καὶ ἔσται, ἀρχὴν μεσότητα τέλος οὐκ ἔχων, μεταβολῆς ἀμέτοχος, θείας φύσεως ἐργάτης αἰωνίου πάντα.

Weinreich a noté, dans ce texte, les formules stéréotypées. Les unes remontent à Platon : formules d'identité; ἐν τοῖς αὐτοῖς μένων = μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνί *Tim.* 37 d 7; ὁποῖος ἔστι καὶ ἦν καὶ ἔσται = ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται *Tim.* 37 e 6. D'autres sont inspirées d'Aristote : Αἰὼν... αἰεί = αἰὼν ...ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν *de cael.* A 9, 279 a 27 (le choix, dans l'inscription, de αἰεί, inusité dans l'épigraphie attique depuis 361 av. J.-C., prouve l'emprunt); ἀρχὴν μεσότητα τέλος οὐκ ἔχων = (οὐρανός) ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος *de cael.* B 1, 283 b 28, cf. Plat. *Lois* IV 715 e 8 (θεός) ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων. Mais deux traits intéressent plus particulièrement notre objet.

D'une part l'Aiôn est assimilé au monde (ciel) : Αἰών... κόσμος τε εἷς (cf. *Tim.* 31 b 3 εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανός, 92 c 9 εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν) κατὰ τὰ αὐτά = « l'Aiôn qui tout ensemble est le monde unique ». C'est la même doctrine que chez Messala : *alii mundum, id est caelum, esse voluerunt* (sc. Janus-Aiôn) et dans le C. H. XI 20 (155. 13). Aiôn n'est plus seulement la durée infinie du Modèle intelligible (Platon) ou du Ciel (Aristote), il est l'étendue immense du κόσμος (οὐρανός).

D'autre part, l'Aiôn est *producteur* de la nature divine absolument éternelle (θείας φύσεως ἐργάτης αἰωνίου πάντα). Sans doute le sens de la formule éleusinienne paraît-il être purement philosophique : l'Aiôn, étant la cause de l'αἰώνιος ζωή = ἀθανασία, est dès lors ce qui confère à l'être divin son propre caractère d'être divin, puisque, de toute antiquité, les dieux ont été conçus comme αἰεὶ ἐόντες (1). Il y a donc ici quelque différence avec les expressions du C. H. XI 2 (147. 10) ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον,

(1) Cf. mon article dans *Par. d. Pass.*, pp. 183 ss.

XI 3 (148.8) ἔργον τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος : l'objet à quoi s'applique la ποίησις, ou l'ἐργασία, n'est pas exactement le même dans les deux textes. Mais l'activité *poiétique* paraît ici et là. Non seulement l'αἰών dépasse la notion de durée infinie, puisqu'il revêt un sens spatial (αἰών = κόσμος), mais il dépasse même les catégories de temps et d'espace pour devenir un ἐργάτης (Eleusis : ἔργον C. H. XI), une Force active, précisément cette Force de vie qui produit la vie éternelle, celle de l'être divin dans l'inscription d'Eleusis, celle du monde dans le C. H. XI (ὁ κόσμος... ἀεὶ γινόμενος ὑπὸ τοῦ αἰῶνος XI 3, 148. 9). On ne peut nier que, comme la *vis caeli maxima* de Messala, l'Aiôn d'Eleusis ne constitue une étape entre l'αἰών « durée de vie » d'Aristote et l'Aiôn hermétique (1).

2. *Aiôn dans les papyrus magiques.*

A. *Les textes* (2).

1. I 163 ss. Pratique pour s'emparer d'un (dieu) parédros (αὕτη ἡ ἱερὰ λῆψις τοῦ παρέδρου 96 ss.). On utilise à cet effet une gemme portant gravé un dieu *léontocéphale* (Ἡλίωρος = Ἥλιος Ὧρος Pr.)

(1) Je ne pense pas qu'on puisse entendre dans ce sens de « force de vie » deux passages de Philon où αἰών est associé au βίος de Dieu ou du Monde Intelligible : le contexte, dans les deux cas, montre que αἰών = éternité. *Deus* 31-32 (II, p. 63. 3 ss. C.-W.) : « Dieu est le créateur du temps : car il est le père du père du temps — le père du temps est le monde — et, dès là qu'il a fait se mouvoir le monde, il a produit la génération du temps : ainsi, à l'égard de Dieu, le temps a rang de petit-fils. Ce monde visible est, en tant que sensible, le fils cadet de Dieu : quant à son fils aîné — c'est le monde intelligible —, Dieu, l'ayant jugé digne des prérogatives de l'aîné, a décidé de le garder auprès de lui. Ainsi donc le fils cadet, le monde sensible, dans le cours de son mouvement, a fait luire et surgir la nature du temps. Dès lors, il n'y a point de futur chez Dieu, qui aussi bien a supprimé pour lui-même les limites des différents temps (*sc.* passé, présent, avenir). De fait la vie de Dieu n'est pas temps, mais l'archétype et le modèle du temps, l'éternité (καὶ γὰρ οὐ χρόνος, ἀλλὰ τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου καὶ παράδειγμα αἰὼν ὁ βίος ἐστὶν αὐτοῦ) : or, dans l'éternité, il n'y a ni passé ni avenir, il n'y a qu'immuable présent (ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν) ». *Mut* 267 (III, p. 202. 19 ss.), à propos de *Gen.* 17, 21 ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ ἑτέρῳ « Par cette autre année, il (Dieu) ne signifie pas l'espace de temps mesuré par des périodes lunaires et solaires, mais cet espace de temps extraordinaire, étrange, véritablement inouï, qui diffère de ce qu'on voit et perçoit par les sens, qui a sa place parmi les incorporels et les intelligibles, qui a obtenu le rang de paradigme et d'archétype du temps, l'éternité (αἰῶνα). *Éternité* : ainsi s'appelle la vie du monde intelligible, de même que celle du monde sensible a nom *temps* (αἰὼν δὲ ἀναγράφεται τοῦ νοητοῦ βίος κόσμου, ὡς αἰσθητοῦ χρόνος) ». Les autres exemples d'αἰών dans Philon offrent le même sens, dérivé en droite ligne de Platon (noter χρόνος μίμημα αἰῶνος, *Her.* 165).

(2) Je traduis ici tous les passages du recueil de Preisendanz qui font mention de l'Aiôn. Quelques-uns de ces textes ont déjà été traduits t. I, pp. 297 ss., mais simplement pour donner des exemples de prières « hermétiques » dans la magie. La numérotation des papyrus est celle de Preisendanz. Voir l'excellente étude de M. P. Nilsson, *Die Religion in den griech. Zauberpapyri*, *Bull. Soc. Roy. Lund*, 1947/8, pp. 59 ss.

qui tient de la main gauche globe et fouet ; autour de lui, *le serpent ouroboros* ; au bas de la pierre, son nom magique (143 ss.). Muni de cette pierre (en collier), on conjure le parédros : celui-ci est un astre qui, aux yeux du magicien, a revêtu forme humaine (153 ss. = 74 ss.). Quand il a paru, on l'invoque en ces termes :

« Viens à moi, Roi, Dieu des dieux, puissant, illimité, incorruptible, indescriptible *Aiôn* immuablement fixé en toi-même. Deviens-moi un compagnon inébranlable etc. » (δεῦρό μοι, βασιλεῦ, θεὸν θεῶν, ἴσχυρον ἀπέραντον ἀμίαντον ἀδιήγητον Αἰῶνα κατεστηριγμένον· ἀκίνητός μου γίνου κτλ.). A remarquer le passage du vocatif à l'accusatif : Preisendanz suppose donc une lacune après βασιλεῦ. Mais la formule de commandement δεῦρό μοι peut équivaloir dans l'esprit du magicien à un verbe comme ἐξορκίζω σε, cf. 132 ss. ἔστιν δὲ ὁ λόγος ὁ λεγόμενος ἑπτάκις ἑπτὰ πρὸς ἥλιον ἐξορκισμὸς τοῦ παρέδρου, 79 s. σὺ δὲ αὐτὸν ἐξόρκιζε τῷδε τῷ ὅρκῳ, ὅπως ἀκίνητός σου τυγχάνων μείνῃ, 309 ὁρκίζω θεὸν αἰώνιον Αἰῶνά τε πάντων alors qu'on a 302 δεῦρ' ἀπ' 'Ολύμπου, 'Αβρασάξ,... ἔλθοις. On a au surplus d'autres exemples d'incôncinnité dans ces textes, v. gr. IV 987 ss. (vocatifs après ἐπικαλοῦμαί σε... τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα etc.), XII 367 ss. ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ...δεινὸν ἀόρατον μέγαν θεόν, τὸν πατάξαντα γῆν καὶ σείοντα τὸν κόσμον, ὁ φιλῶν ταραχὰς καὶ μισῶν εὐσταθείας καὶ σκορπίζων τὰς νεφέλας (le parallèle 454 ss. a correctement ἐπικαλοῦμαί σε τὸν... μισοῦντα οἰκίαν εὐσταθοῦσαν), V 463 (*infra*). Norden (1) compare *Apocal.* 14, 14 εἶδον ...καθήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, ἔχων κτλ.

2. I 196 ss. Prière de délivrance (2) au Dieu Premier-Engendré. Premier-Né (πρωτοφυής, πρωτογενής) : fortes influences hébraïques,

« Je t'invoque, Seigneur, écoute-moi, Dieu Saint, toi qui te reposes parmi les saints (3), toi près de qui les Gloires siègent continuellement (4). Je t'invoque, Premier Père (προπάτωρ : cf. XII 237), *éternel Aiôn* (αἰωναῖε Αἰών) (5), immobile Souve-

(1) *Agn. Th.*, p. 383.
(2) ῥυστική, *sc.* στήλη, cf. IV 1167 στήλη... εὔχρηστος, ῥύεται καὶ ἐκ θανάτου, cf. *infra*, pp. 186 s.
(3) ὁ ἁγιὸς θεός, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος : cf. Isaie 57, 15 (Swete) τάδε λέγει ὁ ὕψιστος ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα, "Αγιος ἐν ἁγίοις ὄνομα αὐτῷ, "Υψιστος ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, d'où Clem. Rom. *I ad Cor.* 59,3 σὲ τὸν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις, ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον, *Const. Ap.* VIII 11 Κύριε παντοκράτορ, ὕψιστε ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν, ἅγιε ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενε.
(4) ᾧ αἱ Δόξαι παρεστήκασι διηνεκῶς : cf. IV 1051 χαιρέτωσάν σου αἱ Δόξαι εἰς αἰῶνα, κύριε. Autre trait juif, cf. *Jude* 8 Δόξας δὲ βλασφημοῦσιν,· *2 Petr.* 2, 10 Δόξας οὐ τρέμουσιν (plus loin 2, 11 ἄγγελοι), *Exod.* 15, 11 (prière de Moyse) τίς ὅμοιός σοι ἐν θεοῖς, κύριε... θαυμαστὸς ἐν Δόξαις.
(5) Cf. αἰωνιαῖος L. S. J. II 2045.

rain (1), Maître éternel des célestes pôles (αἰωνοπολοκράτωρ), toi qui es établi sur l'*Heptamérion* (2), qui tiens solidement le fondement de l'univers (ὁ τὸ ῥιζώμα διακατέχων) (3), qui possèdes le nom puissant, etc ».

3. I 309. Prière à Apollon (Ἀπολλωνιακὴ ἐπίκλησις 264) assimilé à Abrasax (302), Adônai (303), plus loin au Dieu προπάτωρ, προγενέστερος, αὐτογένεθλος (341/2), et finalement au Soleil (ἵνα ἀπέλθῃς εἰς τὰ ἴδια πρυμνήσια 347). Au cours de l'invocation (309/10) : « J'adjure le dieu éternel, l'*Aiôn de tous les êtres*, j'adjure Physis née d'elle-même etc. » (ὁρκίζω θεὸν αἰώνιον Αἰῶνά τε πάντων, ὁρκίζω Φύσιν αὐτοφυῆ). Même alliance Aiôn-Physis, VII 510/1 (*infra* **12**).

4. IV 516 ss. Dans la première invocation (Γένεσις πρώτη etc. 487 ss.) du grand ἀπαθανατισμός (747) du Pap. Paris (Ps. Liturgie de Mithra) (4). Le magicien invoque tous les éléments qui sont en lui, unis aux Eléments du monde, de lui venir en aide « parce que je dois contempler face à face (κατοπτεύειν) aujourd'hui,... (520) par mon immortel esprit (5), l'*immortel Aiôn*, le maître des diadèmes de feu » (τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων).

Plus loin, dans la troisième prière (λόγος γ', 587), Aiôn paraît

(1) ἀκινοκράτωρ Pr. : ἀκτινο- Buck-Petersen (*Reverse Index*, p. 307), αἰωνο- Eitrem.

(2) ἐπὶ τοῦ ἑπταμερ<ί>ου σταθείς Pr. : ἑπταμέρου P (201). Littéralement « aux sept parties ». C'est, je pense, l'ensemble du Ciel avec les sept planètes : cf. l'heptazone de XIII 215 ἐλθὼν εἰς τὴν ἑπτάζωνον (*sc.* σφαῖραν) μέτρει κτλ., le mot ἑπτάζωνος étant ensuite explicité par le tableau des planètes, de Kronos à la Lune. Les sept planètes sont souvent désignées par les sept voyelles (cf. XIII 557 καὶ τῶν ζ' ἀστέρων αεηιουω) et cet ensemble αεηιουω forme le nom du Dieu cosmique, cf. XIII 774 s. σοῦ δὲ τὸ ἀένναον κωμαστήριον (*sc.* le Ciel, cf. III 129 δεῦρό μοι, ὁ μέγιστος ἐν οὐρανῷ, ᾧ ὁ οὐρανὸς ἐγένετο κωμαστήριον) ἐν ᾧ καθίδρυταί σου τὸ ἑπταγράμματον (cp. XIII 760) ὄνομα πρὸς τὴν ἁρμονίαν τῶν ζ' φθόγγων, VII 704 ss. σὲ καλῶ, τὸν καταλάμποντα τὴν ὅλην οἰκουμένην,... ἐν ᾧ ἐστιν τὰ ἑπτὰ φωνήεντα, XII 119 θεῖον ὄνομά σοι τὸ κατὰ τῶν ζ'· αεηιουω (cf. encore XII 301 s., XIII 206 ss., 905 ss.). C'est par sept éclats de rire que Dieu crée les sept planètes, XIII 162 ss. ἐγέλασεν ὁ θεὸς ζ' (χα répété sept fois). γελάσαντος δὲ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθησαν θεοὶ ζ', οἵτινες τὸν κόσμον περιέχουσιν, cf. Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 263 ss. *Heptamérion* est donc bon, mais on pourrait conjecturer aussi ἐπὶ τοῦ ἑπτα<η>μέρου, cf. Phil., *Decal.* 100 (IV, p. 292. 3 C.-W.) ἔστω σοι πράξεων ἐν ἑξαήμερον αὐταρκέστατον, ou même garder ἑπταμέρου (P : cf. l'*Heptaméron* de Marguerite de Navarre, le *Decamerone* de Boccace), au sens de « espace des sept jours, semaine », sur quoi Dieu préside. ἑπταμέριον et ἑπτάμερον (ou ἑπταήμερον) reviennent d'ailleurs au même, puisque à chacun des jours de la semaine est dévolue une planète, cf. Reitzenstein, *l. c.*, pp. 270 s.

(3) Cf. *infra*, p. 187, n. 4.

(4) Traduit t. I, pp. 303 ss.

(5) κατοπτεύειν... ἀθανάτῳ πνεύματι : cf. Valentin, fr. 8 Völker πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω.

comme nom propre, accompagné de multiples épithètes qui le désignent comme dieu du feu et de la lumière (1). Ce dieu lumineux est Hélios (640) : μέγιστε θεῶν, Ἥλιε. Et cet Hélios est assimilé à Mithra (482 ἀθανασίαν ἀξιῶ... ἣν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευσέν μοι μεταδοθῆναι) (2).

5. IV 1115 s. « Formule secrète » (στήλη ἀπόκρυφος).

« Salut, structure entière du souffle de l'air. Salut, souffle qui traverses tout l'espace du ciel à la terre et depuis la terre, sise au creux central du monde, jusqu'aux extrémités de l'abîme. Salut, souffle qui entres en moi, t'empares de moi et me quittes comme Dieu le veut en sa bonté (3). Salut, principe et fin de l'immuable Nature (4). Salut, révolution des astres qui accomplis infatigablement ton service (χαῖρε, στοιχείων ἀκοπιάτου λειτουργίας δίνησις 1126 s.). (5) Salut, resplendissement du rayon solaire au service de l'univers. Salut, cercle à l'éclat inégal de la Lune qui brille la nuit. Salut, tous les esprits des fantômes de l'air (τὰ πάντα ἀερίων εἰδώλων πνεύματα). Salut, vous à qui on donne le salut en bénédiction (6), Frères et Sœurs, Pieux et Pieuses (ὁσίοις καὶ ὁσίαις).

O grand, très grand, inconcevable édifice circulaire du monde; Esprit céleste, intérieur au ciel; éthérien, intérieur à l'éther; aqueux, terreux, igné, aérien; lumineux, ténébreux; brillant de l'éclat des étoiles, tout ensemble humide, ardent et froid (ὑγροπυρινοψυχρόν)! Je te loue, Dieu des dieux, toi qui as ajusté l'univers membre à membre, qui as fait un réservoir des eaux de l'abîme en

(1) Noter αὐξησίφως 602 et cp. *Calend. Antioch.* (25 déc.) Ἡλίου γενέθλιον· αὔξει φῶς ainsi que la scholie de Cosmas (*ap.* Holl, *Ges. Aufs.*, II, p. 145) ἡ παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς.

(2) Sur Hélios-Mithra dans ces papyrus, cf. Nilsson, *l. c.*, pp. 62 s.

(3) Ou « avec bonté », κατὰ θεοῦ βούλησιν ἐν χρηστότητι : cf. *Eph.* 2,4 ss. ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ... ἡμᾶς... συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ... (7) ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν... τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ. Ce don divin est ici la respiration dont sont indiquées les étapes.

(4) χαῖρε, ἀρχὴ καὶ τέλος τῆς ἀκινήτου φύσεως. Cf. IV 2836 ss. (à la Lune) : ἀρχὴ καὶ τέλος εἶ, πάντων δὲ σὺ μούνη ἀνάσσεις· ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἐστὶ καὶ εἰς <σ'>, αἰών<ι>ε, πάντα τελευτᾷ. Sur la formule ἀρχὴ καὶ τέλος, cf. O. Weinreich, *ARW*, XIX, pp. 180 ss.

(5) στοιχεῖα = ici « astres », comme souvent. Le Soleil et la Lune sont ensuite nommément désignés.

(6) χαίρετε, οἷς τὸ χαίρειν ἐν εὐλογίᾳ δίδοται 1135 s. Peut-être : « dans *la* bénédiction (liturgique) ». De même Preisendanz : " denen der Gruss im Lobpreis dargebracht wird". Cette construction me paraît meilleure que „deren Gottesdienst im Dankgebet besteht" (Reitzenstein, *Poimandres*, p. 177), qui suppose οἷς = ὑφ' ὧν. Sur l'intérêt de ce passage, cf. Nilsson, *l. c.*, pp. 83 s.

les posant sur un fondement invisible (1), séparé le ciel et la terre (2), et recouvert le ciel d'ailes d'or éternelles (3), fixé la terre sur d'éternelles bases (4); toi qui as suspendu l'éther au point culminant du ciel (5), répandu l'air dispersé en tous lieux par des vents qui se meuvent eux-mêmes, et mis en cercle à l'entour l'Océan; toi qui amènes les orages, qui tonnes, lances les éclairs, qui fais tomber la pluie, qui ébranles la terre (6); toi qui engendres les vivants, *Dieu des Aions* (ὁ θεὸς τῶν Αἰώνων 1163). Tu es grand (7), Seigneur, Dieu, Maître de l'univers ».

6. IV 1167 ss.« Formule excellente pour tous besoins, et qui sauve même de la mort. N'en scrute pas le secret (μὴ ἐξέταζε τὸ ἐν αὐτῇ). Prière ».

« Toi, *l'unique et bienheureux parmi les Aions* (τὸν ἕνα καὶ μάκαρα τῶν Αἰώνων), Père du monde, je t'invoque par des supplications cosmiques (κοσμικαῖς λιταῖς). Viens à moi, toi qui as donné le souffle au monde entier, suspendu le feu à l'Océan céleste (8) et qui as séparé la terre de l'eau (9), écoute, Forme (μορφή) et Esprit (ou Souffle, πνεῦμα), Terre et Mer, la parole du sage instruit de la divine Ananké (10), accepte de moi ces prières pareilles à

(1) ὁ τὴν ἄβυσσον θησαυρίσας ἀοράτῳ θέσεως ἑδράσματι 1148/9 : cf. *Psalm.* 32, 7 συνάγων ὡς ἀσκὸν ὕδατα θαλάσσης, τιθεὶς ἐν θησαυροῖς ἀβύσσους.

(2) ὁ διαστήσας οὐρανὸν καὶ γῆν 1150 = III 549 ss. δεῦρό μοι ἐν τῇ ἁγίᾳ σου περιστροφῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος, παντὸς κτίστα, θεῶν θεέ, κοίρανε παντός, διαστήσας τὸν κόσμον τῷ σεαυτοῦ πνεύματι θείῳ, XIII 475 ss. κακχάσαντος πρώτως αὐτοῦ (*sc.* τοῦ θεοῦ) ἐφάνη Φῶς (Αὐγή) καὶ διέστησεν τὰ πάντα, cf. *Gen.* 1, 7 ss.

(3) καὶ τὸν μὲν οὐρανὸν πτέρυξιν χρυσείαις αἰωνίαις σκεπάσας 1151/2. Peut-être « ailes » au sens propre, cf. IV 1748 ss. (prière à Eros) ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἀρχηγέτην πάσης γενέσεως, τὸν διατείναντα τὰς ἑαυτοῦ πτέρυγας εἰς τὸν σύμπαντα κόσμον (noter que cet Eros a tous les caractères d'un Aiôn cosmique, 1782 ss. γενάρχα σιγῆς, δι' ὃν τὸ φῶς καὶ εἰς ὃν τὸ φῶς χωρεῖ, νήπιε ὅταν γεννηθῇς ἐνκάρδιος, πρεσβύτατε ὅταν ἐπιτευχθῇς). Ou πτέρυγες au sens métaphorique = « toit », le toit d'or du firmament céleste (cf. L. S. J., πτέρυξ III).

(4) τὴν δὲ γῆν ἑδράσμασιν αἰωνίοις στηρίσας 1153/4 : cf. C. H. V 4 (61. 22) τίς ὁ τὴν γῆν ἑδράσας; *Prov.* 8, 25 πρὸ τοῦ ὄρη ἑδρασθῆναι, *Job.* 38, 4 ποῦ ἦς ἐν τῷ θεμελιοῦν με τὴν γῆν; *Psalm.* 102, 26 (répété *Hebr.* 1, 10) σὺ κατ' ἀρχάς... τὴν γῆν ἐθεμελίωσας.

(5) ὁ τὸν αἰθέρα ἀνακρεμάσας μετεώρῳ ὑψώματι 1149 s., comme πασσάλῳ ἀγκρεμάσασα *Od.* I 440, l'ὕψωμα ayant ici un sens concret (astrologique, cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 80, n. 3).

(6) ὁ βροντάζων, ὁ ἀστράπτων, ὁ βρέχων, ὁ σείων 1160 ss. Même suite (moins ὁ βρέχων) XII 60 s. σὺ εἶ ὁ ἀστράπτων, σὺ εἶ ὁ βροντῶν, σὺ εἶ ὁ σείων, σὺ εἶ ὁ πάντα στρέψας καὶ ἐπανορθώσας πάλιν.

(7) μέγας εἶ 1163 : cf. E. Peterson, Εἷς θεός, pp. 196 ss., 320.

(8) ὁ τὸ πῦρ κρεμάσας ἐκ τοῦ ὕδατος, cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 279 (cf. p. 267). Aussi *Gen.* 1, 7 καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς... ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος.

(9) καὶ τὴν γῆν χωρίσας ἀπὸ τοῦ ὕδατος 1173/4 : cf. *Gen.* 1, 9-10.

(10) ῥῆμα τοῦ σοφοῦ θείας 'Ανάγκης 1175. J'entends comme Esch. *Suppl.* 453 θέλω δ' ἄϊδρις μᾶλλον ἢ σοφὸς κακῶν εἶναι ("der Mysten der göttlichen Notwen-

des traits de feu, parce que je suis un homme du Dieu qui est dans le ciel (1), un homme dont la composition toute belle (2) a été faite de souffle, d'eau (δρόσου : poétique) et de terre. Ouvre-toi, Ciel, reçois mes paroles, écoute, Soleil, père du monde. Je t'invoque par ton nom (αωευηοι) (3).

Toi qui seul soutiens le fondement de l'univers (4), ... (1200) Créateur du monde, Créateur universel, Seigneur, Dieu des dieux, j'ai prononcé le nom de ta Gloire insurpassable... (1205). Et le Seigneur a rendu témoignage à *ta Sagesse, c'est-à-dire l'Aiôn* (5), et il a dit que tu as autant de force qu'il en a lui-même. J'invoque ton nom aux cent lettres qui traverse tout l'espace depuis le firmament jusqu'aux profondeurs de la terre (6). Sauve-moi, car toujours, partout, c'est ta joie que de sauver les tiens ».

digkeit" Pr. est équivoque). Le magicien se dit sage « (instruit) de l'Ananké » parce que c'est au nom de l'Anankè qu'il contraint le dieu à venir, III 119 ἐξορκίζω σε (Hélios)... κατὰ τῆς 'Ανάγκης τῶν 'Αναγκαίων, IV 2060 s. ἐξορκίζω <σε>, νεκυδαίμων, κατὰ τῆς 'Ανάγκης τῶν 'Αναγκῶν παραγενέσθαι πρὸς ἐμέ... εἰ δὲ μή, ἑτέρας κολάσεις προσδόκα, 2203 τὸν δὲ <λόγον> κατὰ τῆς 'Ανάγκης.... λέγε, 2245 ss. ἀκούσῃ μου τῶν ἱερῶν λόγων φρικτῆς 'Ανάγκης πάντοτέ σοι (la Lune) ὑπερστρωμένης (cf. 2300 τὸ δεῖ [sic Pr., Δ pap. : an τὸ δεῖνά? Cf. 2251 = 2256 τὸ δεῖνα ποιήσεις] μοι ποιήσεις, κἂν θέλῃς, κἂν μὴ θέλῃς), VII 301 ss. ἐξορκίζω σε, ὄστρακε, κατὰ τῆς πικρᾶς 'Ανάγκης, 1006 ἐξορκίζω σε, νεκύδαιμον. κατὰ τῆς πικρᾶς 'Ανάγκης, IX 9 ἐξορκίζω σε (dieu innommé) κατὰ τῆς φρικτῆς 'Ανάγκης, XV 13 διορκίζω ὑμᾶς, δαίμονες, κατὰ τῶν πικρῶν 'Αναγκῶν τῶν ἐχουσῶν ὑμᾶς, XXXVI 341 σε (la myrrhe) ἐξορκίζω κατὰ τῆς κραταιᾶς καὶ ἀπαραιτήτου 'Ανάγκης : cf. NILSSON, *l. c.*, p. 90. — Pour σοφός, cf. IV 2251 ss. (à la Lune) τὸ δεῖνα ποιήσεις... ὅτι... τῶν καλῶν σου μυσταγωγὸς πραγμάτων ὑπουργός εἰμι καὶ συνίστωρ, XIII 231 s. ὑποτάξω δέ σοι, τέκνον, καὶ τὰς χρείας τῆς ἱερᾶς βίβλου, ἃς πάντες οἱ σοφισταὶ ἐτέλησαν... (234) πλησθεὶς τῆς θεοσοφίας ἀνεύρετον ποίησον τὴν βίβλον.

(1) ὅτι ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος θεοῦ τοῦ ἐν οὐρανῷ 1177 s. Cf. IV 193 s. ὁ σὸς στρατιώτης ὑπὸ θεῶν νενίκημαι, 1212 s. σῶσον με, αἰεὶ γὰρ πάντοτε χαίρεις τοὺς σοὺς σῴζων. Ou peut-être "Ανθρωπος θεοῦ κτλ. (*sic.* Reitzenstein, *Poimandres*, p. 279), cf. l'"Ανθρωπος de C. H. I. Mais d'autre part, là-même (I 32, 19. 7) ὁ σὸς ἄνθρωπος (c'est ici le prophète), C. H. XIII 20 (208. 19) ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός etc. (le prophète encore).

(2) ᾧ (ω P, secl. Eitr. Pr.) πλάσμα κάλλιστον γενόμενον (ἐγένετο Reitz.) ἐκ πνεύματος κτλ.

(3) Les sept voyelles, cf. V 468 ὁ ἀπλάνητος 'Αἰὼν 'Ιάω ουηι (mais peut-être faut-il lire 'Ιάω ουηε comme 472 κύριε 'Ιάω ουηε, ou Αἰὼν ιαωυηε), Reitzenstein, *Poimandres*, p. 279, n. 2 et *supra*, p. 184, n. 2.

(4) ὁ μόνος τὸ ῥίζωμα ἔχων 1189, cf. I 205 ὁ τὸ ῥίζωμα διακατέχων. Ou « la racine (de toutes choses) ». Mais cf. HÉS., *Op.* 17 ss. τὴν δ' ἑτέρην (l'autre Eris, la bonne) προτέρην μὲν ἐγείνατο Νὺξ ἐρεβεννή, θῆκε δέ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος... γαίης τ' ἐν ῥίζῃσι καὶ κτλ., ESCH., *Prom.* 1046 ss. χθόνα δ' ἐκ πυθμένων αὐταῖς ῥίζαις πνεῦμα (le souffle ἀγρίων ἀνέμων) κραδαίνοι.

(5) ὁ κύριος ἐπεμαρτύρησέ σου τῇ Σοφίᾳ, ὅ ἐστιν Αἰών 1205/6 : cf. IREN., I 1,2 (Harvey) : προήλατο δὲ πολὺ ὁ τελευταῖος... προβεβλημένος Αἰών, τουτέστιν ἡ Σοφία, I 1,7 ἡ πρώτη Σοφία καὶ Αἰών, II 12 *usque ad Sophiam, quam Aeonem errantem dicunt.* Le parallèle *PGM* I 209 a καὶ κύριος ἐπεμαρτύρησεν τῇ Σοφίᾳ σου καὶ κατηυλόγησέν σου τὴν δύναμιν.

(6) τὸ... ὄνομα τὸ διῆκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος (biblique : *Gen.* 1, 6 ss.) μέχρις τοῦ βάθους τῆς γῆς 1210 : cp. 1117 τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν et JAMBL., *de myst.* VIII 5 (276. 14 ss. P.) ὑφηγήσατο δὲ καὶ ταύτην τὴν ὁδὸν

7. IV 2194 ss. Pratique pour s'assurer le service d'un νεκυδαίμων au moyen d'une formule magique (ici trois vers d'Homère). Cette formule doit auparavant être consacrée (2186 καθιέρωσις τῆς πλακός). Au cours de la consécration, le magicien prononce la prière suivante (2194 ss.) :

« Viens à moi, toi qui es maître au-dessus de la terre, sous la terre, qui inspectes le couchant et le levant, qui regardes vers le midi et le nord, toi, le maître de l'univers, *l'Aiôn des Aions* (ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων). Tu es le Chef Suprême du monde (σὺ εἶ ὁ κοσμοκράτωρ), Ra, Tout (Ῥᾶ, Πᾶν. Puis mots magiques) (1) ».

Ra est le Soleil, mais en même temps un Dieu cosmique. La victime du sacrifice qui accompagne cette prière est un coq blanc, ce qui convient au Soleil : mais en même temps, on a offert *sept* gâteaux et *sept* galettes, allumé *sept* lampes, ce qui doit se rapporter aux sept planètes. Les expressions mêmes de la prière conviennent bien au Soleil : il voyage au-dessus de la terre (ὑπέρ) et en-dessous (ὑπό); il porte son regard (ἐφορῶν, ἀποβλέπων) sur les quatre points cardinaux. Elles conviendraient aussi bien au dieu cosmique qui règne sur le monde entier (κοσμοκράτωρ) et jusque sur les morts : c'est au nom des dieux chtoniens que le magicien conjure le νεκυδαίμων (ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν χθονίων θεῶν 2182/3).

8. IV 2314 ss. Dans la longue conjuration à la Lune (2241 ss.), pour la forcer à obéir, le magicien lui fait de terribles menaces (2311 ss.) : « Tous les liens de l'Ananké seront brisés, le Soleil cachera ta lumière vers le midi (? : πρὸς τὸν νότον, « in den Mittag » Pr.), Téthys allègera (? : κουφίσει) la terre habitée qui t'appartient, *Aiôn l'ébranle* (Αἰὼν κραδαίνει), le Ciel sera mis en mouvement, Kronos, saisi d'effroi en te voyant ainsi violentée (φοβηθεὶς τὸν βεβιασμένον σου νοῦν) a fui chez l'Hadès comme surveillant des morts, les Moires rejettent ton fil jamais interrompu, si tu ne forces pas le trait de mon charme magique à voler à toute vitesse jusqu'au terme de sa course ».

Pour Αἰὼν κραδαίνει, cf. le Dieu des Aions qui ébranle la terre (ὁ σείων) plus haut **5**.

Ἑρμῆς· ἡρμήνευσε δὲ Βίτυς προφήτης... τότε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε τὸ διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου. Sur l'équivalence ὄνομα = πνεῦμα, cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 17, n. 6.

(1) Si l'on accentue Πᾶν, comme Preisendanz, il faut traduire « Tout » ou « l'Univers », non Pan (Πάν), comme a fait Preisendanz. Πᾶν me paraît plus probable.

9. IV 3165 ss. Recette pour obtenir toute bénédiction sur un lieu (ἐπὰν δέ ποτε θέλῃς τόπον εὐπορεῖσθαι μεγάλως 3125 ss.) par invocation du démon du lieu (1), ici assimilé à l'Aiôn πλουτοδότης qui à son tour est identifié avec le serpent Agathodémon protecteur des foyers. On modèle, avec de la cire tyrrhénienne, la statuette d'un dieu panthée tricéphale (faucon de mer, cynocéphale, ibis), aux quatre ailes déployées, aux mains étendues sur la poitrine, tenant un sceptre (κράτος). Les vêtements sont ceux d'Osiris : le faucon porte le diadème d'Horus, le cynocéphale celui d'Hermanoubis, l'ibis celui d'Isis. On le dépose au lieu qu'on veut bénir, lui sacrifie et le prie en ces termes :

« Donne-moi toute faveur, toute réussite. Car avec toi se trouve l'ange munificent parèdre de Tyché (2). Aussi donne ressources et réussite à cette maison. Oui bien (3), *Aiôn donneur de richesses qui commandes à l'espoir*, saint Agathos Daimôn (4), fais réussir toutes faveurs, donne tes oracles inspirés ».

10. V 156. Dans une « Formule de Jéü » (στήλη τοῦ 'Ιέου 96 ss.), invocation au démon (dieu) Aképhalos (5) où abondent les souvenirs bibliques (108 ss., 134 ss.) (6), le magicien, selon l'usage, s'identifie au dieu lui-même qu'il veut contraindre (7) et qu'il a cette fois assimilé au Dieu cosmique. Il dit donc (149 ss.) :

« Je suis celui qui lance les éclairs et tonne (ὁ ἀστράπτων καὶ βροντῶν, cf. **5**). Je suis celui de qui la sueur est pluie tombant sur la terre, pour qu'elle soit féconde. Je suis celui de qui l'haleine (τὸ στόμα) brûle à travers l'univers (8). Je suis celui qui fais naître

(1) Cf. III 34 ss... τό]που δαίμονα... ὅτι ὁρκίζω σε τὸν τόπον τοῦτον... [48] ὁρκίζω σε τὸν ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ ἐπηγηρμένον δαίμονα... [75] ὁρκίζω σε, τὸν ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ μὲν ἄγγελον κτλ. VII 505 ss. (**12** *infra*), IV 1420 ss. ἥρωες ἀτυχεῖς ἡρωίδες τε δυστυχεῖς, οἱ ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ.

(2) Tyché et Daimôn également associés VII 506 χαίρετε, Τύχη καὶ δαῖμον τοῦ τόπου τούτου.

(3) ναί, κυριεύων κτλ. Sur cette formule conclusive dans la prière, cf. mon article *Symb. Osl.*, XXVIII (1950), pp. 89 ss., XXIX (1952), p. 78.

(4) ναί, κυριεύων ἐλπίδος πλουτοδότα Αἰών, ἱερὲ 'Αγαθὲ Δαίμων. Pour ἱερός, cf. IV 995 'Αγαθὸν ἱερὸν Δαίμονα, III 100 ὁ ἱερὸς "Ηλιος, *Korè Kosmou* **19** 4 ἱεροὶ δαίμονες. Ici on a bien l'équivalence Aiôn = le serpent Agathodémon protecteur des foyers à Alexandrie, cf. Nilsson, *l. c.*, pp. 76, 82.

(5) Cf. en dernier lieu Nilsson, *l. c.* pp. 86 s.

(6) Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 184 s.

(7) V. gr. VIII 36 s. (à Hermès) σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ, τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν. D'autres fois, le magicien s'identifie à un dieu supérieur au dieu contraint, v. gr. IV 2288 (à la Lune) ἥ σ' οἶδα, πάντων ὡς μάγων ἀρχηγέτης, 'Ερμῆς ὁ πρέσβυς, "Ισιδος πατὴρ ἐγώ.

(8) Cf. II *Rois* 22, 9 καὶ πῦρ ἐκ στόματος αὐτοῦ κατέδεται.

et périr (ὁ γεννῶν καὶ ἀπογεννῶν). *Je suis la beauté de l'Aiôn* (ἐγώ εἰμι ἡ χάρις τοῦ Αἰῶνος), mon nom est un cœur entouré d'un serpent (*sc.* le serpent ouroboros) ».

11. V 460 ss. Invocation à un Dieu cosmique désigné sous les noms de Zeus, Adonaï, Iao, le Grand Dieu, le Dieu d'Abraham, à la fin Iao Sarapis. J'en cite le début (460 ss.) :

« Je t'invoque, toi qui as créé la terre, les os, toute chair et tout souffle, qui as fixé la mer et solidement cloué le ciel, qui as séparé la lumière des ténèbres (1), le grand Noûs (2) qui dans la loi gouverne l'univers (3), Œil éternel, Démon des démons, Dieu des dieux, Seigneur des esprits (ou des vents, τῶν πνευμάτων), *inerrant Aiôn* Iaô ουηι » (ἀπλάνητος Αἰὼν 'Ιάω ουηι) (4).

12. VII 505 ss. Recommandation au démon propre (du lieu où se trouve le magicien) (5).

« Salut, Tyché et Démon de ce lieu... Salut, l'Enveloppant (6), c'est-à-dire la terre et le ciel. Salut, Hélios. Car tu es celui qui s'est établi sur le saint fondement dans une lumière invisible (7). *Tu es*

(1) ὁ χωρίσας τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους, cf. *Gen.* 1, 4 καὶ διεχώρισε ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους. Noter le nominatif après l'accusatif ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν et cf. *supra* **1**, p. 183. Tout ce début, plein de souvenirs bibliques, rappelle *Act. Ap.* 4, 24 δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς : c'est la même source.

(2) ὁ μέγας Νοῦς ne revient pas ailleurs, semble-t-il, dans les pap. mag. On a ὁ μέγας μέγας Αἰών XIII 996. ὁ μέγας θεός est fréquent (ici même 472 ss. ἐγώ εἰμι ὁ ἐπικαλούμενός σε συριστὶ Θεὸν Μέγαν), cf. Br. Mueller, Μέγας Θεός, Diss. Halle, 1913, pp 384 ss.

(3) ἔννομος τὸ πᾶν διοικῶν. Cf., avec Dieterich (*Abraxas* p. 69, n. 1), Cléanthe, *h. à Zeus* 2 Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν, Psaume des Naasséniens (*ap.* Hippol., V 10, 2), v. 1 Νόμος ἦν γενικὸς τοῦ παντὸς ὁ πρωτότοκος Νόος.

(4) Cf. *supra*, p. 187, n. 3.

(5) σύστασις ἰδίου δαίμονος. Pour ἴδιος δαίμων (expliqué par δαῖμον τοῦ τόπου τούτου dans l'invocation), cf. *supra* **9**. Pour σύστασις qui peut signifier soit « recommandation à » (sûrement le cas de προσύστασις III 587), soit « union avec », cf. H. Hanse, *Gott Haben*, *RGVV*, XXVII, 1939, p. 14, n. 1, Preisendanz *ad* IV 216 συνεστάθην σου τῇ ἱερᾷ μορφῇ = « Vereinigt (empfohlen?) wurde ich deiner heiligen Gestalt ».

(6) τὸ περιέχον : en général, c'est l'air enveloppant (cf. L. S. J., *s. v.*, I b, c), mais l'addition ici ὅ ἐστιν γῆ καὶ οὐρανός montre qu'il s'agit cette fois de la Nature entière, tout l'ensemble du monde.

(7) σὺ γὰρ εἶ (*supra*, p. 165, n. 2) ὁ ἐπὶ τοῦ ἁγίου στηρίγματος σεαυτὸν ἱδρύσας ἀοράτῳ φάει. Ceci, comme le note Reitzenstein (*Hell. Myst. Rel.*[3], p. 177, n. 2), ne peut s'appliquer à Hélios. Reitzenstein songe à l'Inde : « οὐρανός (513) steht ja offenbar... für das indische *akâsa*, den nur mit Luft erfüllten Raum ». La mention de l'ἅγιος ναός plus bas (517) ferait penser plutôt à une influence juive, comme si souvent dans les pap. mag., cf. *Psalm.* 10, 4 κύριος ἐν ναῷ ἁγίῳ

le père de l'Aiôn qui renaît (σὺ εἶ ὁ πατὴρ τοῦ παλινγενοῦς Αἰῶνος). Tu es le père de l'inapprochable Physis (1). Tu es celui qui contiens en toi-même le mélange de la nature cosmique (ὁ ἔχων ἐν σεαυτῷ τὴν τῆς κοσμικῆς φύσεως σύγκρασιν), qui as engendré les cinq astres errants, qui sont les viscères du ciel, les entrailles de la terre, l'écoulement de l'eau, la fougue du feu ... » (2).

13. VII 580 ss. Amulette du serpent ouroboros (cf. *PGM*, t. II, pl. I, fig. 4). A l'intérieur du cercle formé par le serpent, noms magiques, dont *Aiôn* (avec Kmêphis = Agathos Daimôn et Iaô).

14. XII 238 ss. Consécration d'un anneau qui doit donner succès en toute entreprise (πρὸς πᾶσαν πρᾶξιν καὶ ἐπιτυχίαν 202). Sur la pierre, de jaspe, on a gravé : 1) le serpent ouroboros, symbole du Temps Infini (Aiôn); 2) au centre du cercle que forme le serpent, la Lune qui, sur ses deux cornes, porte deux étoiles; 3) au-dessus, le Soleil et, sur le Soleil, le nom Abrasax; 4) sur l'autre face de la pierre, le même nom Abrasax; 5) sur le cercle de la monture (κατὰ τοῦ περιζώματος), qui est d'or (ἐν χρυσῷ δακτυλίῳ), « le nom puissant, saint, toujours efficace Iaô Sabaoth » (206/7).

Au cours de la consécration (sacrifice, etc. : 210 ss.), on prononce une prière où l'on invoque d'abord les dieux du ciel, les dieux de la terre, les dieux du milieu. Le magicien se présente lui-même comme un dieu panthée (3) : il est le Soleil, Aphrodite Typhi, Kronos, la Mère des dieux, Osiris, Isis, Souchos (232 ss.); il est « Pistis qui

αὐτοῦ· κύριος, ἐν οὐρανῷ ὁ θρόνος αὐτοῦ (ciel = temple de Dieu : cf. encore *PGM* VII 326 ἄνοιγε τὸν ναὸν ἅγιον, τὸν ἐπὶ γῆς ἱδρυμένον κόσμον), *II Rois* 22, 7 ss. καὶ ἐπακούσεται ἐκ ναοῦ αὐτοῦ φωνῆς μου... [10] καὶ ἔκλινεν οὐρανοὺς καὶ κατέβη... [12] καὶ ἔθετο σκότος ἀποκρυφῆς αὐτοῦ κύκλῳ αὐτοῦ, mais en même temps [13] ἀπὸ τοῦ φέγγους ἐναντίον αὐτοῦ ἐξεκαύθησαν ἄνθρακες πυρός. On a ici, semble-t-il, tous les éléments de notre texte : le ciel, demeure de Dieu et son temple, Dieu caché dans une lumière (φάει = ἀπὸ τοῦ φέγγους) qui est en même temps obscurité (ἀοράτῳ = σκότος ἀποκρυφῆς αὐτοῦ).

(1) Même alliance Aiôn-Physis I 309 s. (*supra* **3**).

(2) καὶ γεννήσας τοὺς ε' πλανήτας ἀστέρας, οἵ εἰσιν οὐρανοῦ σπλάγχνα καὶ γῆς ἔντερα καὶ ὕδατος χύσις καὶ πυρὸς θράσος. Bien mystérieux! Les *cinq* planètes sont en général les cinq autres que Soleil et Lune. Selon Reitzenstein, *l. c.* (*supra*, p. 190, n. 7), pp. 177, 226, Soleil et Lune seraient représentés par Aiôn et Physis (dont le Dieu invoqué a été dit le père), et les cinq planètes correspondraient aux cinq éléments iraniens (il y aurait donc une lacune après καὶ πυρὸς θράσος). Possible, mais à ce compte on peut aussi bien supposer une lacune après ἀστέρας. De toute manière, la prière originelle n'a pu être adressée à Hélios (il n'est pas le père des cinq planètes) : elle l'était à un Dieu cosmique et le magicien l'a démarquée, cf. déjà p. 190, n. 7.

(3) Cf. *supra*, p. 189, n. 7.

a été trouvée chez les hommes, et le prophète des saints noms » (1), il est « le toujours égal (?) (2), celui qui est né de l'Abîme » (ὁ ἐκπεφυκὼς ἐκ τοῦ Βυθοῦ 228/9). On notera en particulier (231) : « Je suis l'oiseau sacré Phénix », car le symbole du phénix rejoint celui du serpent ouroboros. Cette première partie de la prière s'achève ainsi (236/7) : « Venez à moi en auxiliaires, car je dois invoquer le nom caché et ineffable (3), l'Ancêtre tout premier des dieux (τὸν προπάτορα θεῶν : cf. I 200, *Korè Kosmou* **10** 5), le Surveillant et Seigneur de tous les êtres ».

Suit l'invocation à ce Dieu universel (238 ss.) (4) :

« Viens à moi, toi qui surgis des quatre vents (5), Dieu Pantokratôr, toi qui as insufflé à l'homme le souffle pour qu'il vive, Maître de toutes les beautés du monde, écoute-moi, Seigneur, à qui appartient le nom caché et ineffable. A ce nom, les démons sont saisis d'épouvante, le soleil, quand il l'entend, la terre sont pris de vertige, l'Hadès est jeté dans l'agitation. A ce nom, fleuves, mer, étangs, fontaines se congèlent. A ce nom, les rochers se brisent. Le ciel est ta tête, l'éther ton corps, la terre tes pieds (6), l'eau qui t'entoure est l'Océan (7). Agathos Daimôn, tu es le Seigneur qui engendre, nourrit et fait croître toutes choses ».

(1) Reitzenstein, *H M R*[3], pp. 234 s., a, je crois, bien vu le sens. Au lieu de se dire simplement un προφήτης πιστός (cf. *Korè Kosmou* **42** 2,3 μάντεις οἱ ἀληθεῖς... ἄριστοι προφῆται θεῶν), le magicien personnifie Pistis et se donne comme cette Pistis divinisée : « für eine Form des 'Gesandten Gottes' ist ein Abstraktum wie Σοφία oder Achamoth eingesetzt ». R. compare l'inscription d'Abercius, v. 7 Πίστις πάντη δὲ προῆγε καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη.

(2) ὁ ἀ<εἰ> ἴσος Pr. (Eitrem) : ὁ αισος P ὁ ἅγιος Reitz. (qui lit απος).

(3) τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα : cf. *Korè Kosmou* **55** 3 (prière du Feu) καὶ κρυπτὸν ἐν θεοῖς καὶ σεβαστὸν ὄνομα.

(4) Le début du texte (XII 238-244) reparaît, avec quelques variantes, en XIII 761 ss. *(Livre sacré de Moyse)* dans une πρᾶξις τοῦ τὰ πάντα περιέχοντος ὀνόματος (345), et en XXII ss. (prière seulement).

(5) *Sc.* des quatre points cardinaux de l'univers.

(6) Cf. C. H. X, App. A (éd. Budé, pp. 137 s.). Cependant il faut noter qu'ici cette mélothésie cosmique correspond aux quatre éléments : feu (οὐρανός), air (αἰθήρ), terre (γῆ), eau (ὕδωρ = 'Ωκεανός).

(7) Les trois textes (XII 243 = A, XIII 772 = B, XXI 7 = C) ici ne concordent pas. τὸ δὲ περὶ σὲ ὕδωρ, ὠκεανός, 'Αγαθὸς Δαίμων. σὺ εἶ κύριος ὁ γεννῶν (*sic* Pr.) A = τὸ δὲ περὶ σ<ὲ> ὂν ὕδωρ ὁ 'Αγαθὸς Δαίμων. σὺ εἶ ὁ ὠκεανός, ὁ γεννῶν B = [τὸ δὲ περὶ σὲ ὕδωρ, ὠκεανός. σὺ εἶ 'Αγαθὸς] Δαίμων, ὁ κύ[ριος ὁ γεννῶν etc.] C. Dans A et B, Preisendanz fait d'Αγ. Δ. une apposition à ὠκεανός, avec l'explication (*ad* XIII 772) : "Ag. Dämon : Osiris als Nil (et références)". Reitzenstein écrit une première fois (*Poimandres*, p. 16) le texte de B : τὸ δὲ περὶ σὲ ὕδωρ ὁ ὠκεανός. σὺ εἶ ὁ 'Αγαθὸς Δαίμων ὁ γεννῶν, une seconde fois (*Studien*, p. 100 et n. 1) le texte de A : τὸ δὲ περὶ σὲ ὕδωρ <ὁ> ὠκεανός [ἀγαθὸς δαίμων]. σὺ εἶ <ὁ> κύριος ὁ γεννῶν. Le parallélisme des membres dans la première phrase οὐρανὸς μὲν κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ πόδες induirait à faire préférer τὸ δὲ περὶ σὲ ὕδωρ ὠκεανός. Ensuite, ou bien σὺ εἶ 'Αγαθὸς Δαίμων, <ὁ> κύριος ὁ γεννῶν (ainsi C), ou bien 'Αγαθὸς Δαίμων (ou ὁ 'Α. Δ.), σὺ εἶ ὁ κύριος κτλ., cf. VII 234 ss. ὁ ἀστράπτων, ὁ βροντάζων, σὺ εἶ

Il semble bien qu'on doive ponctuer et lire ainsi la fin du texte, d'où résulte qu'ici encore (cf. **9**) Aiôn (nommé *infra*) est dit Agathos Daimôn. Mais, comme le remarque Nilsson (1), il ne peut s'agir cette fois du serpent agathodémon alexandrin. Aiôn est dans cette prière un Dieu cosmique et, s'il est nommé Agathos Daimôn, c'est parce que celui-ci aussi, de son côté, a parfois l'allure d'un Dieu cosmique (2).

La mention de l'Aiôn vient aussitôt après (243 ss.), dans un beau passage interrogatif d'un type qui nous est connu à la fois par le livre de Job et par des écrits païens (3) :

« Qui a façonné les formes des vivants (4), qui a trouvé les chemins (5)? Qui a produit les fruits de la terre, qui a fait se dresser les monts? Qui a commandé aux vents d'accomplir leur tâche annuelle? *Quel Aiôn, nourrissant l'Aiôn, règne sur les Aions* (τίς δὲ Αἰὼν Αἰ<ῶ>να τρέφων Αἰῶσιν ἀνάσσει;)? Le Dieu unique immortel (εἷς θεὸς ἀθάνατος) (6).

Tu es le Géniteur de tous les êtres (7). C'est toi qui leur distribues à tous une âme, et qui gouvernes toutes choses, *Roi et Seigneur des Aions* (Αἰώνων βασιλεῦ καὶ κύριε), devant qui tremblent monts et plaines, les flots des sources et des fleuves, les profondeurs de la terre et les vents, tout ce qui existe. Le ciel brillant dans les hauteurs tremble à ta vue, et la mer tout entière, Seigneur Pantokratôr, Saint, Maître de toutes choses.

<οὗ> τὸ στόμα διὰ παντὸς προσχέεται (καίεται 245), XII 103 ὁ μέγας θεός, δός etc., VII 474 s. θεὸς οὗτος (cf. Plat. *Banq.* 172 a 5 ὦ Φαληρεὺς... οὗτος Απολλόδωρος) 'Ανάγκων,... ἄγαγέ μοι τὴν δεῖνα. Pour un exemple particulièrement net d'invocation commençant par un nominatif, cf. XIII 982 s. (*infra* **18**) κύριος αἰῶνος, ὁ πάντα κτίσας, θεὸς μόνος, ἄφθεγκτος, suivi (après des noms magiques et groupes de voyelles) de ὑγροπεριβόλε. Sur l'emploi du nominatif = vocatif aux temps classiques (encore assez rare), cf. KÜHNER-GERTH, I, p. 46, 3, dans la Bible, cf. BLASS-DEBR., 147, 3, dans les papyrus, cf. v. gr. *U P Z*, I, 66. 6 (παραγενομένου — l. παραγενοῦ — δὲ εἰς τὴν ἡμέραν, 'Απολλώνιος) 77, II 7 (Πτολεμαῖος, λαβὲ τοὺς χαλκοῦς τοῦ αἵματος).

(1) *L. c.*, p. 80 : "Der Gott wird Agathos Daimon genannt, welches Wort hier appellativisch gefasst werden muss und sich nicht auf den alexandrischen Gott des Segens bezieht."

(2) Cf. XIV 8 τοῦ 'Αγαθοῦ Δαίμονος παντοκράτορος, XII 134; Ag. D. = Hélios, IV 995, 1606, 1710, XXXVI 217 'Αγ. Δ. τοῦ κόσμου, et NILSSON, *l. c.*, p. 77.

(3) Cf. C. H. V 3-4, et la note 13 de l'éd. Budé (t. I, p. 65). Dans cette note, p. 66, l. 6, supprimer « six fois » après « répond ». Sur le nombre six dans ces questions, cf. E. PETERSON, Εἷς Θεός, pp. 320 ss.

(4) τίς μορφὰς ζῴων ἔπλασε : cf. C. H. V 6 qui précise pour chaque organe.

(5) τίς δὲ εὗρε κελεύθους : chemins de la mer, ou des vents, ou des astres, ou (métaphoriquement) voies de vie des hommes.

(6) Cf. PETERSON, *l. c.*, pp. 266, 321.

(7) πάντων γεννήτωρ σὺ πέφυκας : cf. *Job* 34, 13 τίς δέ ἐστιν ὁ ποιῶν τὴν ὑπ' οὐρανὸν καὶ τὰ ἐνόντα πάντα;

C'est par ton pouvoir qu'existent les éléments (1) et que naissent toutes choses, la course du soleil et de la lune nuit et jour, dans l'air, la terre, l'eau, la vapeur du feu (2) ».

15. XIII 63 ss. Prière dans la *Kosmopoiia* de Leyde. Parallèle XIII 571 ss. Je distingue les deux versions par A et B.

« Je t'invoque, le plus grand que tous (3), qui as créé toutes choses, toi, le né de toi-même (4), qui vois tout sans qu'on te voie toi-même (5). Car c'est toi qui as donné au soleil sa gloire et toute sa puissance, à la lune de croître et décroître et de suivre une course régulière, et qui n'as rien enlevé à l'obscurité antérieure, mais leur as attribué part égale (6). En effet, quand tu apparus, le monde est né et la lumière a lui. Toutes choses te sont soumises, toi de qui nul des dieux ne peut voir la vraie forme (7). Toi qui te métamorphoses en tous (8), *tu es l'invisible Aiôn de l'Aiôn* » (ἀόρατος εἶ Αἰὼν Αἰῶνος 72).

Ce dieu qui se métamorphose en tous (ὁ μεταμορφούμενος εἰς πάντας 70/1) fait penser au Soleil qui change de forme à chacune des douze heures du jour, cf. III 494 ss. (σύστασις πρὸς Ἥλιον) (9). Dans cette prière, qui commence comme **14** δεῦρό μοι ἐκ τῶν τεσσά-

(1) Ou « les astres ».

(2) Ainsi Preisendanz pour 250 ss. σῇ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύεται πάντα, ἠελίου μήνης τε δρόμος νυκτός τε καὶ ἠοῦς, ἀέρι καὶ γαίᾳ καὶ ὕδατι καὶ πυρὸς ἀτμῷ. Mais je préférerais δρόμῳ et traduire : « selon la course du soleil..., au moyen de l'air... ». πυρὸς ἀτμῷ en effet n'est pas l'élément feu, mais le souffle chaud qui anime les vivants, le πῦρ τεχνικόν des Stoïciens = πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές.

(3) τὸν πάντων μείζονα : cf. XIII 329 ὁ μόνος καὶ ὑπερέχων, C. H. I 31 (18. 9) ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων.

(4) σὲ τὸν αὐτογέννητον : cf. IV 943 s. κάνθαρε, κύκλον ἄγων σπορίμου πυρός, αὐτογένεθλε, I 310 ὁρκίζω Φύσιν αὐτοφυῆ (*supra* **3**).

(5) τὸν πάντα ὁρῶντα καὶ μὴ ὁρώμενον : en revanche C. H. V 10 (64.4) οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος.

(6) ἀλλ' ἰσότητα αὐτῶν (A : αὐτοῖς B) ἐμέρισας. Cet αὐτῶν = soleil (lumière) et obscurité. Nuit et jour ont la même part.

(7) οὗ οὐδεὶς θεῶν δύναται ἰδεῖν τὴν ἀληθινὴν μορφήν : cf. *Korè Kosmou* **55** 3 καὶ κρυπτὸν ἐν θεοῖς ...ὄνομα.

(8) εἰς πάντας A : ἐν ταῖς ὁράσεσιν B (« en tes aspects », cf. *Apoc.* 4, 3 καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος ὁράσει λίθῳ ἰάσπιδι : dans le même sens ὄψις est courant, cf. D. S. I 11 (15) κέρατα δ' αὐτῇ (Isis) ἐπιτιθέασιν ἀπό τε τῆς ὄψεως ἣν ἔχουσα φαίνεται καθ' ὃν ἂν χρόνον ὑπάρχῃ μηνοειδής).

(9) "Vereinigungsgebet an Hêlios" Pr. Cependant cf. 586 s. δέομαι, κύριε, πρόσδεξαί μου τήνδε ἀξίωσιν, <τὴν> λιτανείαν, τὴν προσύστασιν, τὴν ἀναφορὰν τοῦ πνεύματος τοῦ λεκτικοῦ ("die Erhebung des auserwählten Geistes" Pr., mais, dans ce contexte, le sens liturgique d' « offrande » est bien plus probable, cf. *Psalm.* 50, 21 τότε εὐδοκήσεις θυσίαν δικαιοσύνης, ἀναφορὰν καὶ ὁλοκαυτώματα : constant en ce sens dans la langue chrétienne; l'anaphore de la messe est la grande offrande qui commence avec la préface), où προσύστασιν est sûrement "Vorempfehlung" (Pr.). Or προσύστασις ne fait que reprendre le σύστασις du début.

ρων ἀνέμων τοῦ κόσμου, le magicien dit au Soleil (499) : « Je connais tes signes, tes symboles, tes formes (καὶ μορφάς), je sais heure par heure qui tu es (καὶ καθ' ὥραν τίς εἶ) et quel nom tu portes. A la première heure tu as la forme et la figure d'un jeune singe (ὥρᾳ πρώτῃ μορφὴν ἔχεις καὶ τύπον παιδὸς πιθήκου) », et ainsi de suite pour les douze heures du jour. A chaque heure correspond un nom, le plus souvent magique : les derniers, pour la douzième heure, sont Adônaï et Gabriel. Cet Hélios est en même temps un dieu cosmique, car le prophète conclut ainsi (538 ss.) : « Accomplis cette pratique, toi, le Modèle, l'ensemble du monde (ὁ τύπος, τὸ σύνολον τοῦ κόσμου)... [529]. Viens à moi dans le tourbillon de ton souffle sacré, Créateur universel, Dieu des dieux, Seigneur du Tout, qui par ton souffle divin as opéré la division du monde (διαστήσας τὸν κόσμον) ». Suit toute une série de louanges fort semblables à celles de nos prières à l'Aiôn, enfin la grande prière qui termine l'*Asclépius* (591 ss. = *Ascl.* 41).

Cependant, dans notre texte (XIII 63 ss.), l'Aiôn invoqué est un dieu suprême *invisible*, et c'est lui qui a donné au soleil sa lumière éclatante (σὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν). Il est donc supérieur au soleil, malgré le trait final (ὁ μεταμορφούμενος εἰς πάντας) où le magicien lui applique une des caractéristiques d'Hélios.

16. XIII 297 ss. Recette pour éteindre le feu. « Ecoute, Feu, œuvre des œuvres de l'invention de Dieu, gloire du précieux luminaire, éteins-toi, deviens froid comme neige. *Car c'est l'Aiôn lui-même qui s'est enveloppé de feu comme d'un vêtement d'amiante* (αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ Αἰὼν ὁ ἐπιβαλόμενος πῦρ ὡς ἀμίαντον). Que se disperse loin de moi toute flamme, toute force de substance magique (πᾶσα δύναμις οὐσίας), sur l'ordre de Lui-même, l'Eternel (προστάγματι Αὐτοῦ ἀεὶ ὄντος) (1). Ne me touche pas, Feu, ne ruine pas ma chair, parce que je suis (dis le nom) ».

Ici encore, le magicien s'identifie à l'Aiôn éternel. C'est en cette qualité qu'il commande au feu, car, dit-il, l'Aiôn s'est enveloppé de feu comme d'un vêtement d'amiante, donc d'un feu qui ne brûle pas. Ceci rappelle le dieu igné (= Aiôn) de IV 590 ss. (*supra* 4) : πυρίπολε, φωτὸς κτίστα, πυρίπνοε, πυρίθυμε, πυριχαρῆ, Αἰὼν πυρισώματε etc., et aussi le Noûs enveloppé d'un corps de feu du C. H. X

(1) Ainsi Preisendanz, Αὐτός ayant le sens de « le Maître lui-même », comme dans l'Αὐτὸς ἔφα pythagoricien et Aristoph., *Nub.* 218/9 (cf. L. S. J. αὐτός I 1). Mais peut-être προστάγματι αὐτοῦ <τοῦ> ἀεὶ ὄντος.

16 (121. 2 ss.) ὁ δὲ νοῦς... θεῖος ὢν φύσει, σώματος πυρίνου λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον (1).

17. XIII 327 ss. Ouverture d'une porte par le nom d'Aiôn (2).

« Ouvrez-vous, ouvrez-vous, les quatre régions (μέρη) du monde, parce que le Seigneur de la terre habitée fait sa sortie. Joie pour les archanges des décans, des anges. Car Lui-même, l'*Aiôn de l'Aiôn* (Αὐτὸς γὰρ ὁ Αἰὼν Αἰῶνος), l'unique, l'au-dessus de tout (3), traverse *invisible* (4) le lieu. Ouvre-toi, porte, écoute, verrou, fends-toi en deux, serrure (κλειδών), par le nom Aïa (nom magique). Projette, Terre, hors de toi-même, pour ton maître, tout ce que tu contiens en toi (5). Car il est, Lui-même (Αὐτὸς γάρ ἐστιν) (6), celui qui lance l'ouragan (ὁ λαιλαφέτης), celui qui détient le givre (7), le Dominateur du feu. Ouvre-toi, c'est Achébukrôm qui te commande ».

Suit la mention « huit fois le nom d'Hélios ». Ici donc, de nouveau, on a appliqué à Hélios une prière qui se rapportait originellement à l'Aiôn cosmique. On ne peut dire du Soleil qu'il lance l'ouragan, ni qu'il tienne le béant abîme (χανοῦχος = « Klufthalter » Pr.) ou détienne le givre (παχνοῦχος Eitr.). En revanche, ces épithètes conviennent excellemment au Dieu cosmique ἀστράπτων, βροντῶν et σείων.

18. XIII 979 ss. Prière au Dieu cosmique, que l'on salue selon tous les noms qui lui ont été attribués en divers langages et ouvrages.

« Et comme il est écrit au livre *Panarétos*, V^e^ des *Ptolémaïka*, intitulé « Un est aussi le Tout » (8) — ce livre contient le récit de la genèse du souffle (air), du feu et des ténèbres — : ,, Seigneur de

(1) Cf. éd. Budé, n. 58 *ad loc.*

(2) Cf. O. Weinreich, *Gebet u. Wunder*, *Genethliakon W. Schmid*, Stuttgart, 1929, pp. 345 s.

(3) ὁ μόνος καὶ ὑπερέχων : cf. *supra*, p. 194, n. 3.

(4) ἀθεώρητος : cf. XIII 71 (**15**) ἀόρατος εἶ Αἰὼν Αἰῶνος.

(5) ἀνάβαλε, γῆ, δεσπότῃ πάντα ὅσα ἔχεις ἐν σεαυτῇ : cf. C. H. XIII 17 (207. 16) ἀνοίγηθι γῆ, ἀνοιγήτω μοι πᾶς μοχλὸς ὄμβρου (cf. ici ἄκουε, μοχλέ).

(6) Cf. *supra*, p. 195, n. 1.

(7) παχνοῦχος Eitrem : αχνουχος P χανοῦχος Preis. Pour παχν-, cf. *Job* 38, 22 ἦλθες δὲ ἐπὶ θησαυροὺς χιόνος, θησαυροὺς δὲ χαλάζης ἑόρακας; 24 πόθεν δὲ ἐκπορεύεται πάχνη, ἢ διασκεδάννυται νότος εἰς τὴν ὑπ' οὐρανόν;

(8) ὡς δὲ ἐν τῇ ε' τῶν Πτολεμαικῶν « Ἓν καὶ τὸ Πᾶν » ἐπιγραφομένῃ (Diet. : — ον P — ων Pr.) Παναρέτῳ βίβλῳ. C'est bien le livre qui est dit Πανάρετος (et non un personnage : ,, die Panaretos ‚Eins ist auch das All' betitelt'' Preis.), cf. *C. C. A. G.*, IV, p. 81. 1 ss. ἰστέον τοίνυν ὅτι περὶ τῶν τοιούτων κλήρων Ἑρμῇ τῷ Τρισμεγίστῳ γέγραπται ἐν βίβλῳ τῇ καλουμένῃ Πανχρέτῳ et V 3, p. 63 (f. 244).

l'éternité (κύριος αἰῶνος) (1), qui as tout créé, Dieu unique, inexprimable (noms magiques, voyelles), de toute part entouré d'eau (ὑγροπεριβόλε) (2) (noms magiques dont Θάθ, voyelles), *grand*, *grand Aiôn*, Dieu, *Seigneur Aiôn* (ὁ μέγας, μέγας Αἰών, θεέ, (κύ)ρ(ιο)ς Αἰών) " » (3).

B. *Interprétation.*

En résumé, Aiôn, dans les papyrus magiques, appelle les observations suivantes :

1. Le sens primitif d' « âge, temps de vie », d'où « durée d'une génération, siècle » (cette durée étant fixée à cent ans), a complètement disparu sauf peut-être dans l'expression « Dieu (ou Roi, ou Seigneur) des Aions » **5, 14**. Encore ce pluriel pourrait-il désigner des Puissances divines symbolisant les « âges du monde ». En **6**, « l'Unique et Bienheureux parmi les Aions » suppose manifestement que les Aions sont personnifiés : τὸν ἕνα καὶ μάκαρα τῶν Αἰώνων rappelle le début de la grande prière des *Suppliantes* (524 s.) Ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὄλβιε Ζεῦ.

2. Aiôn apparaît comme Dieu cosmique personnifié dans la plupart de nos exemples. En **1**, il est représenté par un dieu léontocéphale entouré de l'ouroboros (pour celui-ci, voir aussi **10, 13, 14** avec le phénix). En **2**, il est établi sur l'*heptamérion*; il est κοσμοκράτωρ et dieu des sept planètes en **7**, παντοκράτωρ en **14**; il ébranle la terre en **8**, comme le Dieu cosmique (supérieur à l'Aiôn) de **5**. Si certaines épithètes lui sont plus particulièrement appropriées, ainsi ἀπέραντος (**1**), αἰωναῖος (**2**), ἀπλάνητος (**11**), ἀθάνατος (**4**), ἀεὶ ὤν (**16**), d'autres l'assimilent au Dieu tout à fait premier : προπάτωρ (πρωτοφυής, πρωτογενής **2**, cf. **14**), αὐτογέννητος (**15**), voire au Dieu hypercosmique au-dessus de tout (**15, 17**), invisible (ἀόρατος **15**, ἀθεώρητος **17**) et ineffable (ἄφθεγκτος **18**). Il est même identifié au Noûs suprême (cf. C. H. I) en **11**.

3. Il arrive cependant que ce Dieu cosmique, par un syncrétisme courant à partir de la fin du II[e] siècle, soit dit Hélios, ou encore Hélios Apollon (**3**), Hélios Mithra (**4**). La confusion est si grande (**7**) que, par exemple, en **15**, Aiôn est tout à la fois le Dieu suprême

(1) Nominatif au début de l'invocation, suivi d'un vocatif : cf. *supra*, p. 192, n. 7.

(2) Cf. τὸ δὲ περὶ σὲ ὂν ὕδωρ ὠκεανός *supra* p. 192, n. 7.

(3) Lire peut-être ὁ μέγας μέγας Αἰών (sans virgule), la duplication ayant valeur de superlatif (« très grand Aiôn »), cf. t. I, p. 73.

qui donne sa gloire au Soleil et le Soleil lui-même (ὁ μεταμορφούρμενος εἰς πάντας) ; de même en **17**.

D'autres assimilations sont plus rares (sauf Iaô). Aiôn est dit une fois Agathos Daimôn en tant que ce dernier est aussi Dieu cosmique (**14**) ; on ne le voit qu'une seule fois identifié au serpent agathodémon d'Alexandrie (**9**). En **7** il est Ra, c'est-à-dire le Soleil, et peut-être Pan (Πάν : ou Πᾶν, le Tout).

4. Si cet Aiôn cosmique est invoqué comme un Dieu personnel, il n'en garde pas moins certains traits qui rappellent encore l'équation Aiôn = monde. Ainsi en **14** où trois des régions du monde (ciel, éther, terre) sont présentées comme ses membres (tête, corps, pieds) cependant que l'Océan (eau) l'encercle de toutes parts, et en **18** (ὑγροπεριβόλε).

5. Dans tous ces textes, Aiôn est le Premier Dieu, ou du moins il en a toutes les apparences. Il reste deux exceptions, où Aiôn n'est qu'une hypostase divine, Fils ou Puissance de Dieu. En **6**, le Seigneur rend témoignage à l'Aiôn-Sophia et le proclame aussi puissant que lui-même : cet Aiôn n'en paraît pas moins inférieur. En **12**, le Dieu cosmique, à la fois l'Enveloppant (τὸ περιέχον) et Hélios, est dit « père de l'Aiôn qui renaît (τοῦ παλινγενοῦς Αἰῶνος) » et de Physis (pour l'alliance Aiôn-Physis, voir aussi **3**).

6. Sans doute ne faut-il pas chercher à concilier ces aspects divers que revêt la doctrine de l'Aiôn dans les papyrus magiques. Aux IIIe et IVe siècles, et dès la fin du IIe, le Grand Dieu des païens pouvait être aussi bien le Dieu du monde que le Dieu au-dessus du monde, ou le Soleil, ou quelque ancien dieu exhaussé jusqu'à la dignité d' « Allgott », ou enfin quelque Puissance ou Hypostase du Dieu suprême. Il serait vain de vouloir imposer à ces schèmes un cadre théologique trop rigoureux. Néanmoins une suggestion de Peterson (1) mérite d'être notée, à propos des rapports d'Αἰών et des Αἰῶνες. Ce savant a observé que, dans l'une des prières du P. IV (*supra* **5**), l'invocation, qui commence par αἰνῶ σε, ὁ θεὸς τῶν θεῶν (IV 1146), compte ensuite douze louanges du type « toi qui as produit ceci ou cela », chacune de ces louanges étant suivie d'une formule magique. Ces douze eulogies (en fait, j'en compte treize) représenteraient chacune un des douze dieux Aions, la formule conclusive (1163 ὁ θεὸς τῶν Αἰώνων, μέγας εἶ, κύριε θεέ, δέσποτα τοῦ παντός), faisant la somme et la synthèse de tous ces Aiôns inférieurs dans la personne de l'Aiôn suprême, maître du Tout.

(1) Εἷς Θεός, p. 321.

C'est possible, car, de même que les divers âges du monde sont conçus comme sortant de l'Eternité et y retournant, on a pu imaginer que les Aions dieux, Puissances ou Hypostases du Dieu suprême, en étaient en quelque sorte les parties constituantes et que, de leur somme entière, résultait le μέγας Αἰών.

7. Il est temps de revenir à notre point de départ (C. H. XI 20). Et les textes littéraires et les papyrus magiques nous permettent de dire maintenant que, à la date où fut composé le *Corpus Hermeticum*, Aiôn désignait couramment le Dieu cosmique personnifié, et tout ensemble le monde ἀπέραντος et le Temps infini. Il est difficile et vain de choisir entre ces diverses acceptions. Si bien que, en définitive, le mieux serait d'écrire en C. H. XI 20, avec Reitzenstein, Αἰὼν γενοῦ, et de traduire : « deviens Aiôn ».

C'est ce que confirme une dernière remarque. Il y a de grandes affinités entre certains papyrus magiques et certains traités « gnostiques » du C. H. (surtout I et XIII, parties de l'*Asclépius*). Le texte grec de la prière finale de l'*Asclépius* se trouve dans le P. III. L'hymnodie de C. H. XIII ressemble fort à plusieurs prières cosmiques des papyrus. Enfin M. Nilsson a observé (1) que la mention de frères et de sœurs dans le P. IV 115 ss. (5) fait songer à des communautés (non Eglises) adoratrices du Dieu suprême qui ne devaient pas différer beaucoup des conventicules hermétiques. Or, dans le P. V (10) où le magicien s'identifie au Dieu suprême — il lance les éclairs et tonne, sa sueur est la pluie, son haleine réchauffe le monde, il fait naître et périr —, il déclare : « Je suis la beauté de l'Aiôn ». Sans doute on ne peut parler ici d'union mystique. Mais, comme le note Nilsson à propos des confréries du Dieu suprême, « ç'a été là le terrain où l'hermétisme a pris racine » (2). Quand le magicien commande en tant que χάρις de l'Aiôn, il ne vise qu'un effet pratique : d'autres pouvaient essayer de devenir Aiôn dans des vues plus nobles, pour sortir d'eux-mêmes, se confondre avec l'immensité du monde, se perdre en Dieu.

(1) *L. c.*, pp. 83 s.

(2) ,, Mysteriengemeinden, welche einen solchen höchsten Gott verehrten ...werden aber der Boden gewesen sein, in dem die Hermetik wurzelte'', *l. c.*, p. 84.

DEUXIÈME SECTION

LA MYSTIQUE PAR INTROVERSION

CHAPITRE X

ANALYSE DE C. H. XIII

Le titre, évidemment dû à un rédacteur, indique d'abord que le traité est du nombre des λόγοι d'Hermès à Tat : aussi bien la première phrase (ἐν τοῖς Γενικοῖς etc.) fait-elle allusion aux *Leçons Générales* d'Hermès à son fils et disciple Tat (1). Ἐν ὄρει rappelle ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους καταβάσεως (XIII 1, 200. 7 /8), qui reste inexpliqué. Λόγος ἀπόκρυφος peut se rapporter à l'ὑμνῳδία κρυπτή (XIII 17 ss.) ou à tout l'ouvrage. Περὶ παλιγγενεσίας καὶ σιγῆς ἐπαγγελίας se borne à mentionner les sujets du début (τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον XIII 1, p. 200. 9) et de la fin (σιγὴν ἐπάγγειλαι XIII 22, 209. 15), tout de même que dans un catalogue moderne on caractériserait un écrit par l'*incipit* et l'*explicit*.

1. Tat commence par rappeler une précédente *Leçon Générale* sur la θειότης (2) et la promesse qu'Hermès lui a faite de lui transmettre le λόγος τῆς παλιγγενεσίας quand il « se serait rendu étranger au monde ». Ce noviciat est achevé. Tat se sent prêt. Il réclame donc le supplément d'information (3). XIII 1, 200. 4-15.

2. La παλιγγενεσία est une nouvelle naissance. Ceci implique une

(1) Cf. X 1 et n. 2 *ib.*

(2) θειότης paraît en IX 1 (96. 11) où il est distingué de θεός comme νόησις de νοῦς, donc avec le sens d'acte ou d'activité de Dieu. Ici le contexte suggère plutôt « état de celui qui est fait θεός » grâce précisément à la régénération, cf. ἐθεώθημεν τῇ γενέσει XIII 10 (204. 23), ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεόθητος XIII 7 (203. 6). θειότης et θεότης me paraissent ici avoir même sens (corriger n. 35 de l'éd. Budé).

(3) En 200. 13 je lirais avec M B[c] σὺ δέ μου καὶ τὰ ὑστερήματα ἀναπλήρωσον οἷς ἔφης μοι παλιγγενεσίαν (παλιγγενεσίας A C, quo servato <γένεσιν> Nock <τρόπον> Reitzenstein) παραδοῦναι, cf. XIII 22 (209. 16) ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν. On peut dire « transmettre la régénération » ou « livrer (la formule de) la régénération : cf. καθὼς Ὀγδοάδα ὁ Ποιμάνδρης ἐθέσπισε XIII 15 (206. 18) où Ὀγδοάς = le λόγος de révélation lui-même (C. H. I.) ou partie de ce λόγος (cf. éd. Budé, p. 216, n. 66).

μήτρα et une σπορά : Tat demande donc quelle est la matrice, quelle la semence de l'Homme (spirituel).

a) La *matrice* est la « sagesse spirituelle en silence », σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ (200. 17). Pour ἐν σιγῇ, cp. Hippol. *Réfut.* V 8, 39 (96. 11 W.) τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν. Comme je l'ai montré déjà (t. III, p. 168, n. 6), il ne s'agit pas ici d'entités gnostiques, mais de la disposition du novice. Il a acquis la sagesse de l'esprit et se garde intérieurement en silence, cf. κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις, καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος XIII 7 (203. 5/6), ἐγένετο... ἡ σιωπή μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ I 30 (17. 17).

b) La *semence* est le « vrai Bien », cf. ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ I 30. Le Bien est l'essence même de Dieu, VI 4, II 14 ss.

c) Celui qui *ensemence*, c'est-à-dire le père, est le Vouloir de Dieu. Ceci peut paraître un lieu commun, mais il importe de noter combien souvent l'idée revient dans le traité. « Cette divine descendance n'est pas objet d'enseignement, mais, *quand Dieu le veut*, il nous en donne lui-même le ressouvenir » (1). L'opérateur de la régénération (*sc.* Hermès) est « le fils de Dieu, *par le vouloir de Dieu* » (XIII 4, 202. 7/8). Hermès conclut son hymne ainsi : « *par ta Volonté* j'ai trouvé le repos, *par ton Vouloir* j'ai vu » (βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι, εἶδον θελήματι τῷ σῷ XIII 30, 208. 21/2) (2), et Tat le sien : « c'est *par ta Volonté* que tout s'accomplit » (σοῦ γὰρ βουλομένου πάντα τελεῖται XIII 21, 209. 8/9). C'est que la renaissance est une grâce qui ne vient que de Dieu, de la miséricorde de Dieu : ἐξ ἐλέου θεοῦ XIII 3 (201. 14), οὐ καταπαύσει τὸ ἔλεος εἰς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ XIII 8 (203. 20), κατὰ τὸ ἔλεος XIII 10 (204. 24), ἀπὸ τοῦ ἐλεηθέντος ὑπὸ τοῦ θεοῦ XIII 7 (203. 17). On a là, comme l'a bien vu Bousset, l'une des caractéristiques de l'hermétisme : *novit qui colit*, c'est à force de prières qu'on obtient l'illumination, l'εὐσέβεια est une des conditions premières de la gnose.

d) L'*engendré* sera évidemment différent de l'homme ancien : il sera « Dieu fils de Dieu, le Tout en tout, composé seulement de Puissances ». Pour τὸ πᾶν ἐν παντί (201. 5), cf. XIII 19 (208. 16)

(1) τοῦτο τὸ γένος ...οὐ διδάσκεται, ἀλλ'ὅταν θέλῃ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμιμνήσκεται XIII 2 (201. 7/8). J'ai mal traduit, suivant d'ailleurs Scott, τοῦτο τὸ γένος dans l'éd. Budé : non « cette sorte de chose » ("this sort of thing"), mais « cette descendance raciale » dont le contexte montre qu'elle est divine (Hermès vient justement de dire ἄλλος ἔσται ὁ γεννώμενος θεοῦ θεὸς παῖς), cf. γενάρχα τῆς γενεσιουργίας (209. 6), τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (« car c'est de Lui que nous sommes quant à la race ») Arat. *Phain.* 5. Cf. aussi **K. K. 64** 3 ss.

(2) L'illumination est le terme, d'où l'ἀνάπαυσις. De même *Acta Thomae* 80 (196. 5 Bonnet) ἔγερσις et ἀνάπαυσις vont ensemble.

τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν et *Epistle of the Apostles* 13 et 14 (p. 489 James) : « I (Jesus) became all things in all ». XIII 1-2, 200. 15-201. 8.

3. Tout ce langage reste mystérieux à Tat et il demande des explications complémentaires. Hermès pourtant ne peut rien dire de plus (οὐκ ἔχω λέγειν), il peut seulement décrire son nouvel état : « Voyant quelque chose en moi-même, une apparence incréée issue de la miséricorde de Dieu, je suis sorti de moi-même pour entrer dans un corps immortel, et je ne suis plus ce que j'étais, mais j'ai été engendré en esprit » (1). Hermès n'a plus de couleur, il ne donne plus de prise (2), il n'a plus de dimension dans l'espace (μέτρον). Ce nouvel homme n'est pas visible aux yeux du corps. On constate sans doute que la stature et l'aspect n'ont pas changé (3), mais, pour percevoir l'être nouveau, « le Bien inaltérable, l'Incorporel », il faut être capable de comprendre la « naissance en Dieu » (δεόμενον δὲ τοῦ δυναμένου νοεῖν τὴν ἐν θεῷ γένεσιν). XIII 3-6, 201. 9-203. 2 (4).

4. Cette idée du « pouvoir » (τοῦ δυναμένου νοεῖν 203. 2) sert de transition au paragraphe suivant : « Suis-je donc incapable de comprendre » (ἀδύνατος οὖν εἰμι 203. 3), demande Tat. — Non, répond Hermès, en indiquant, par quatre impératifs, les conditions nécessaires à l'intelligence. Que Tat attire à soi (ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτόν) (5), fasse acte de vouloir (θέλησον), arrête l'activité des sens corporels (κατάργησον), se purifie (κάθαραι σεαυτόν) des « punitions » de la matière.

(1) ὁρῶν τι ἐν ἐμοί, ἄπλαστον θέαν γεγενημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ, καὶ ἐμαυτοῦ (scripsi : ἐμαυτὸν codd.) ἐξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα καί εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρίν, ἀλλ' ἐγεννήθην ἐν νῷ 201. 14/6. Pour θέα = « apparence », cf. L. S. J., s. v., I 2.

(2) οὐκέτι... ἁφὴν ἔχω. Il ne s'agit pas du « sens du toucher », comme j'avais traduit (cf. *infra*, p. 225, n. 2).

(3) τὸ γὰρ μέγεθος βλέπω τὸ σὸν τὸ αὐτὸ... σὺν τῷ χαρακτῆρι 202. 10/1. Pour χαρακτήρ, cf. Hermas, *Sim.* IX 9, 5 γυναῖκες δώδεκα, εὐειδέσταται τῷ χαρακτῆρι.

(4) Comme l'a noté Scott (II, p. 377), la question τίς ἐστι γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας est hors de place au § 4 (202. 6). Elle se rapporte en effet au problème du § 2 (quels sont les acteurs dans la nouvelle naissance), tandis que le § 4 décrit le nouvel état d'Hermès. Elle interrompt en outre une suite d'exclamations de Tat (XIII 4-6 : εἰς μανίαν με... ἐνέσεισας 202. 3, εἰς ἀφασίαν με ἠνέγκας 202. 9, μέμηνα ὄντως 202. 18) qui vont toutes dans le même sens : Tat manifeste sa stupeur devant les déclarations d'Hermès qui se dit (intérieurement) autre alors qu'on le voit (extérieurement) le même. La question sur le γενεσιουργός est incongrue dans ce contexte. C'est vrai, mais peut-être l'incongruité est-elle voulue, l'auteur entendant marquer le trouble de Tat qui pose questions sur questions (λέγε μοι καὶ τοῦτο 202. 6) sans parvenir à comprendre le phénomène.

(5) *Sc.* le souffle divin, cf. t. III, pp. 114 s., 169 ss.

La notion de « punitions » (τιμωριῶν) ou « tortures » (Scott) de la matière amène à son tour un nouveau développement. L'homme ancien est composé de douze vices qui le torturent : la régénération va consister en ce que les douze bourreaux (τιμωροί) sont remplacés successivement (οὐκ ἀθρόως 203. 17) par les dix Puissances de Dieu. « Tel est le mode et le programme de la palingénésie » (οὕτω συνίσταται ὁ τῆς παλιγγενεσίας τρόπος καὶ λόγος 203. 18 = ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος 203. 6). XIII 7, 203. 3-19.

5. Ici se place le pivot de l'ouvrage. La παλιγγενεσία comporte une doctrine (ὁ τῆς παλιγγενεσίας λόγος 200. 9, 203. 18) et une opération (γενεσιουργία 209. 6, γενεσιουργός 202. 7) (1). Jusqu'à ce point, Hermès a exposé la doctrine. Maintenant va avoir lieu l'opération. Hermès invite le novice à se taire (2) : « Ainsi (par ce silence, διὰ τοῦτο), tu ne feras pas obstacle à la miséricorde qui descend sur nous de la part de Dieu » (3). On doit alors supposer, de fait, un moment de silence, puis Hermès reprend par une exclamation : « Réjouis-toi désormais (4), tu es purifié et rénové par les Puissances de Dieu pour la construction (en toi) du Verbe » : ἀνακαθαιρόμενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου (203. 21 ss.). La formule est prégnante. ἀνακαθαίρομενος n'est pas « purifié à fond » (éd. Budé), mais « purifié et rénové tout ensemble », selon la valeur ordinaire d'ἀνα -en composition (5). Les Puissances de Dieu chassent les vices qui constituaient l'homme ancien, et, dans le temps même qu'elles les chassent, elles produisent la rénovation en construisant le Verbe en nous (εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου).

XIII 8, 203. 19-204.2.

(1) Même distinction entre λόγος et πρᾶξις dans la magie, entre λεγόμενα et δρώμενα dans les mystères, mais avec cette différence essentielle que l'opération de C. H. XIII consiste dans une expérience tout intérieure, sans l'aide d'aucun sacrement, rite ou représentation symbolique extérieure.

(2) λοιπὸν σιώπησον καὶ εὐφήμησον XIII 8, 203. 19. Cf. l'εὐφημεῖν des mystères (v. gr. Aristoph., *Gren.* 354 εὐφημεῖν χρή) et généralement dans toute cérémonie religieuse (cf. Stengel, *Griech. Kultusaltert*³., p. 111, n. 4).

(3) καὶ διὰ τοῦτο οὐ καταπαύσει τὸ ἔλεος εἰς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ XIII 8, 203. 20. Je prends aujourd'hui καταπαύσει pour 2e p. fut. moyen, et non, comme j'avais compris (de même Reitzenstein qui corrige en καταπαύσεται, Scott qui propose κατελεύσεται), pour 3e p. fut. actif. Pour ce sens actif du moyen, cf. Eurip., *Hel.* 1153 s. πόνους ἀμαθῶς θνατῶν καταπαυόμενοι.

(4) χαῖρε λοιπόν, cf. t. III, p. 155, n. 1.

(5) De même ἀνακάθαρσις = « purification qui rénove » en XIV 7 (225. 3): le mal ne vient pas de Dieu, mais s'attache aux choses créées à mesure qu'elles durent : « c'est pourquoi Dieu a fait le changement comme une purification qui rénove les choses créées », ἐποίησε τὴν μεταβολὴν ὁ θεὸς ὥσπερ ἀνακάθαρσιν τῆς γενέσεως.

La suite, qui se présente comme un chant de triomphe (1), détaille l'expérience que subit Tat, en montrant comment les vices sont expulsés, un à un, par les Puissances. XIII 9, 204. 3-19.

Vient alors la conclusion de ce morceau sur le τρόπος de l'opération régénératrice : la venue de la Décade a constitué la génération spirituelle en expulsant la Dodécade, « et nous avons été divinisés par la Naissance », ἐθεώθημεν τῇ γενέσει (204. 23). Γένεσις est ici la naissance par excellence, la « naissance selon Dieu » (ὅστις οὖν ἔτυχε τῆς κατὰ θεὸν γενέσεως 204. 24). Désormais l'homme divinisé « se connaît comme composé de Puissances et il se réjouit » (εὐφραίνεται 205. 2). XIII 10, 204. 21-205. 2.

6. On attendrait presque, dès ce moment, l'hymne final. L'exaltation spirituelle se tourne normalement en doxologie (2). On attend du moins quelques paroles où le nouveau théopneuste exprime son émerveillement à se voir divinisé. C'est bien ce qu'offre d'abord le texte. Maintenant fixé en Dieu (ἀκλινὴς γενόμενος), Tat « voit » (φαντάζομαι), non des yeux du corps, mais par l'activité spirituelle des Puissances. Il est présent partout, dans tous les éléments, dans tous les êtres de la création, dans toute la durée (XIII 11, 205. 3-7). Le thème est repris plus loin (XIII 13, 206. 3) : « Père, je vois le Tout et je me vois moi-même dans l'Intellect (ou en esprit) ». Après quoi l'on a une sorte de conclusion (αὕτη ἐστὶν ἡ παλιγγενεσία 206. 3)

(1) Noter l'anaphore ἦλθεν ἡμῖν... ἦλθεν ἡμῖν 204. 3-4, suivi de δύναμιν καλῶ 204. 6. Noter aussi les exclamations ὦ δύναμις ἡδίστη 204. 7, πῶς 204. 8, ἴδε πῶς 204. 15, l'expression poétique ἐξέπτησαν νικηθεῖσαι ῥοίζῳ 204. 19. On trouve des mouvements analogues dans un certain nombre de textes liturgiques des Actes apocryphes. *Acta Joh.* 22 (163. 7 B.) : double anaphore νῦν καιρὸς ἀναψύξεως..., νῦν καιρὸς... τῆς ἐκ σοῦ βοηθείας suivi de δέομαί σου 'Ιησοῦ..., ἴδε τὴν θλῖψιν, ἴδε τοὺς κατακειμένους. *Acta Andraei* 6 (40. 24 B.) εὖ γε ὦ φύσις σῳζομένη..., εὖ γε ψυχὴ βοῶσα..., εὖ γε ἄνθρωπε καταμανθάνων..., εὖ γε ὁ ἀκούων κτλ. *Mart. Andreae* 14 (54.19 B : salut d'André à la croix) χαῖρε ὦ σταῦρε..., ἧκον ἐπὶ σὲ..., ἧκον πρὸς σὲ κτλ. (plus loin de nouveau une suite de quatre εὖ γε 55.7 ss.). *Acta Thom.* 27 (142.13 B.) ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα κτλ., puis sept autres ἐλθέ (de même 50, p. 166. 7 ss., neuf ἐλθέ). Pour le mouvement balancé ἦλθεν...· ταύτης ἐλθούσης... ἐξηλάθη, cf. *Acta Thom.* 34 (151. 14 B.) ἀπώλεσα ἐκεῖνον τὸν..., εὗρον δὲ ἐκεῖνον τὸν...· ἀπώλεσα... εὗρον...· ἀπηλλάγην δὲ καὶ ἀπ' ἐκείνου οὗ..., εὗρον δὲ τὸν κτλ., *ib.* 85 (201. 15) l'ἁγιωσύνη chasse la πόρνεια, 86 (201. 31) la πρᾳότης chasse la mort, *ib.* 142 (249. 5) ἰδοὺ ἀπαλλάττομαι λύπης καὶ χαρὰν ἐνδύομαι..., ἰδοὺ τῆς δουλείας ἀπαλλάττομαι καὶ εἰς τὴν ἐλευθερίαν ἐκλήθην, ἰδοὺ χρόνοις... ὑπηρέτησα καὶ χρόνων ...ἀνυψώθην etc.

(2) Cf. *Acta Joh.* 77 (189. 14 B.) καὶ ὁ 'Ιωάννης ἐν εὐφρασίᾳ πολλῇ ληφθεὶς καὶ καταμαθὼν τὴν ὅλην θεωρίαν τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου εἶπεν (suit un hymne de louange à Jésus), *Apoc. Petri* v. 19 μιᾷ φωνῇ τὸν κύριον θεὸν ἀνευφήμουν εὐφραινόμενοι, IREN. I 2,6 (p. 22 Harv.) μετὰ μεγάλης χαρᾶς φησιν (Valentin) ὑμνῆσαι τὸν προπάτορα, πολλῆς εὐφρασίας μετάσχοντα (le sujet est τὰ ὅλα = tout l'ensemble des Eons).

avec la prescription de garder le silence sur le mystère (1). Comment se fait-il que Tat interrompe la manifestation de son enthousiasme (il vient de dire qu'il est partout : πανταχοῦ 205. 7) pour poser la question purement scolaire : « Dis-moi ceci encore, d'où vient que la Dodécade peut être chassée par une Décade? » (205. 7 ss.). Et comment se fait-il qu'après la conclusion anticipée de XIII 13 (206. 4-8), une nouvelle question scolaire ranime l'entretien : « Ce corps constitué des Puissances se dissout-il un jour? » (XIII 14, 206. 9-15).

Ce sont là, si l'on veut, des maladresses (2). Elles tiennent, selon moi, au double caractère de l'ouvrage, à la fois logos d'enseignement et description d'une expérience. En présence d'une matière si nouvelle, l'auteur, sans doute embarrassé, a choisi un type de composition où les deux motifs se compénètrent et s'équilibrent. D'abord un paragraphe « enthousiaste » (XIII 11, 205. 3-7), puis une question scolaire (11-12, 203. 7-204. 2). De nouveau, on revient à l'enthousiasme (XIII 14, 206-8) et le traité semble finir sur cette note; puis une autre question scolaire (XIII 14, 206. 9-15) fait rebondir l'entretien. De l'un à l'autre motif les transitions sont tout artificielles : ἀλλ' ἔτι τοῦτό μοι εἰπέ XIII 11 (205. 7) = λέγε μοι καὶ τοῦτο XIII 4, 202. 6. En XIII 14 il n'y a même pas de transition : Tat demande brusquement εἰπέ μοι, ὦ πάτερ.

7. Vient enfin l'hymne, ou plutôt les deux hymnes, celui d'Hermès (XIII 15-20, 206. 16-20 8.22) et celui, très court, de Tat (XIII 21,

(1) διὰ τὸν λόγον τοῦτον κτλ. XIII 13, 206. 5 ss. (Scott reporte ces mots διὰ τὸν λόγον tout à la fin du traité comme une note du rédacteur). Le texte est gâté, mais l'on y trouve la formule ἵνα μὴ ὦμεν διάβολοι τοῦ παντός qui reparaît dans la conclusion finale XIII 22 (209. 16 s.) ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν. En 22, διάβολοι est lié à la recommandation du silence (σιγὴν ἐπάγγειλαι... ἵνα μὴ κτλ.) et la conclusion anticipée de 13 paraît avoir même portée. Dès lors διάβολοι τοῦ παντός et διάβολοι pris absolument ont sans doute même sens. Ceci exclut d'emblée la traduction de Scott « calomniateurs de l'univers » ("maligners of the universe"), car διάβολοι, à lui tout seul, ne pourrait s'entendre ainsi dans un contexte où l'on prescrit le silence *sur la révélation* (μηδενὶ... ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν 209. 15/6). Au surplus, malgré les explications de Scott (II, pp. 408 s.), on voit mal en quoi le fait de divulguer le mystère est une calomnie à l'égard de l'univers. J'entends τὸ πᾶν = « toute la révélation » (cf. XIII 16, 207. 8 εἰ μὴ σοὶ ἐπὶ τέλει τοῦ παντός et n. 73 *ad loc.*, *Acta Joh.* 96 (199. 5 B.) σὺ δὲ νόει τὸ πᾶν = « tout le mystère ») et διάβολοι τοῦ παντὸς εἰς τοὺς πολλούς = « ceux qui jettent la révélation à la foule », cf. Aristoph., *Paix* 643 ἅττα διαβάλοι τις αὐτῇ, ταῦτ' ἂν ἥδιστ' ἤσθιεν, *Ev. Mth.* 7, 6 μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν.

(2) Notées par Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 217 s. : "Es ist ungeschickt, dass der Schriftsteller unmittelbar mit ihr (*sc.* la "Verzückung" de Tat) die spitzfindige Seitenfrage, wie denn *zehn* Mächte Gottes die *zwölf* bösen Mächte vertreiben können, verbindet".

209. 6-11). Le début du prologue est très obscur. Je l'écrirais ainsi (XIII 15, 206. 16 ss.):

'Ἐβουλόμην (1), ὦ πάτερ, τὴν διὰ τοῦ ὕμνου εὐλογίαν, ἥν ἔφης ἐπὶ τὴν ὀγδοάδα γενουμένου μου (σου Reitzenstein) < ἂν > (2) ἀκοῦσαι τῶν δυνάμεων, καθὼς 'Ογδοάδα ὁ Ποιμάνδρης ἐθέσπισε. — <Ὦ> (3) τέκνον, καλῶς σπεύδεις κτλ.

« Je voudrais, Père, l'eulogie en forme d'hymne que tu m'as dit que j'entendrais de la bouche des Puissances une fois arrivé à l'ogdoade, selon que Poimandrès a rendu son oracle de l'Ogdoade. — Mon enfant, c'est bien d'aspirer à briser la tente : car te voilà entièrement pur ».

Ainsi lu, le texte se comprend. Tat exprime un désir analogue à celui du début (XIII 1). En ce début, le disciple se fondait sur la déclaration d'Hermès de livrer la παλιγγενεσία sous de certaines conditions (ἔφης, ὅταν μέλλῃς κτλ. 200. 10). Ici de même. Selon que Poimandrès a rendu son oracle de l'Ogdoade, c'est-à-dire selon le texte même de la prophétie de C. H. I 26, l'Homme spirituel, parvenu au ciel, doit entendre chanter les Puissances : Hermès a donc promis (ἔφης 206. 17) à Tat qu'il entendrait cet hymne quand il serait arrivé à l'ogdoade ou huitième ciel (ἥν ἔφης ἐπὶ τὴν ὀγδοάδα γενουμένου μου < ἂν > ἀκοῦσαι). Le désir de Tat implique un désir de sortir du corps, par la mort ou par une extase semblable à la mort. D'où la réponse d'Hermès : le zèle de Tat est raisonnable, il peut maintenant sortir du corps puisqu'il a été purifié et rénové par les Puissances (κεκαθαρμένος γάρ 206.19 = ἕτοιμος ἐγενόμην 200. 11).

Les conditions, de la part de Tat, sont donc remplies, mais il reste une difficulté, qu'exprime la suite (ὁ Ποιμάνδρης κτλ. 206. 20 ss.). Tat veut entendre l'hymne des Puissances dont il est question en C. H. I 26. Or les paroles mêmes de cet hymne ne sont pas indiquées en C. H. I; Poimandrès, le Noûs révélateur, a simplement fait allusion au chant, et il n'a rien livré d'autre à Hermès que ce qui

(1) ἐβουλόμην sans ἄν. De même, cette fois avec l'optatif, τίς οὖν σε εὐλογήσαι; V 10 (64. 11). Cf. Blass-Debrünner, 359, 2.

(2) Ainsi Nock, (n. cr.). Cependant, l'omission de ἄν avec l'infinitif étant courante dans le N. T. (Blass-Debrünner, 396), on peut même se demander s'il faut l'insérer en ce passage. Pous d'autres omissions de ἄν, cf. note précédente.

(3) Ainsi coupe et écrit Reitzenstein, *Studien*, p. 28, n. 1, corrigeant son édition dans le *Poimandres*. (De même Scott, mais avec trop de corrections). Peut-être <Καλῶς>, τέκνον, καλῶς κτλ. De toute manière, il ne semble pas que la réponse puisse commencer par Τέκνον. Bien que XIII 13 (206. 3) débute abruptement Πάτερ, τὸ πᾶν ὁρῶ κτλ., je ne vois aucun exemple dans les *Hermetica* (C. H. et Stobée) d'une phrase commençant par Τέκνον. Pour ὦ τέκνον au début d'une réponse, v. gr. XIII 21 (209. 5) Ὦ τέκνον, μὴ ἀσκόπως.

est écrit (en C. H. I). C'est que, précise Hermès, le Noûs savait qu'une fois illuminé, le disciple doit tout comprendre, entendre et voir (1) : « il m'a donc laissé le soin de composer d'une manière excellente » (2). De là vient précisément (διὸ καὶ) qu'Hermès se met à composer son hymne propre, ou plutôt laisse chanter les Puissances qui sont en lui (3).

Dans le reste du prologue (XIII 16), Hermès rappelle à Tat que cet hymne n'est pas objet d'enseignement (οὐ διδάσκεται 207. 9, cf. 201. 7, 17), mais doit être tenu secret. C'est un λόγος ἀπόκρυφος (titre) ou une ὑμνῳδία κρυπτή (207. 13, cf. κρύπτεται ἐν σιγῇ 207. 9). Tat est un auditeur privilégié (εἰ μὴ σοὶ κτλ. 207. 8). Il résulte indubitablement de ces remarques qu'on ne saurait parler d' « église hermétique ». Il n'est pas d'église sans liturgie : or, si l'hymne doit rester secret, s'il n'est livré qu'à de rares élus au terme de toute l'initiation (ἐπὶ τοῦ τέλει τοῦ παντός 207. 8), on ne peut plus parler de liturgie. Cette conclusion n'est pas infirmée par les prescriptions rituelles qui terminent le prologue (οὕτως οὖν ...στὰς ἐν ὑπαίθρῳ τόπῳ κτλ. 207. 9 ss.). De telles prescriptions sont communes aussi dans les papyrus magiques où pourtant la recette n'est livrée que de père en fils (μόνῳ δὲ τέκνῳ ἀθανασίαν ἀξιῶ *PGM* IV 476 s. : début de l'ἀπαθανατισμός).

Je reviendrai plus loin (pp. 246 ss.) sur l'hymne même d'Hermès (XIII 17-20, 207. 14-208. 22). Qu'il suffise, pour l'instant, d'en marquer exactement la fin, du moins à mon sentiment. Après l'exclamation σὺ εἶ ὁ θεός (cf. *supra*, p. 165, n. 2), on a deux phrases conclusives :

a) ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ ...διὰ τῶν κτισμάτων σου XIII 20, 208. 19-20.

b) ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον
καί, ὃ ζητῶ, βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι·
εἶδον θελήματι τῷ σῷ. 208. 20-22.

Trois verbes qui se commandent l'un l'autre. L'εὕρεσις conduit à l'ἀνάπαυσις. Quand l'intellect a trouvé ce qu'il cherchait, quand, comme il est dit en IX 10 (100. 23), il a vu que la réalité correspond

(1) ἀπ' ἐμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν καὶ ἀκούειν ὧν βούλομαι καὶ ὁρᾶν τὰ πάντα XIII 15 (207. 1 ss.) : cf. la demande d'Hermès (avant la révélation) I 3 (7. 11) μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν.

(2) Ou « d'agir pour le mieux », ἐπέτρεψέ μοι... ποιεῖν τὰ καλά 207. 3. Hermès a en lui de quoi se tirer d'affaire en toute occurrence.

(3) διὸ καὶ ἐν πᾶσιν αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ ᾄδουσι 207. 3/4. ἐν πᾶσιν me paraît expliqué par XIII 20 (208. 19) ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς κτλ.

qui suffit. Nous avons l'un et l'autre, assez poussé l'étude, moi le maître, toi le disciple » : ἱκανῶς γὰρ ἕκαστος ἡμῶν ἐπεμελήθη, ἐγώ τε ὁ λέγων, σύ τε ὁ ἀκούων. Ceci rappelle le langage scolaire d'Aristote, cf. les formules usuelles ἱκανῶς εἴρηται, ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι περί τι etc. L'ἐπιμέλεια est l'étude attentive d'un problème où maître et élève travaillent en commun, par exemple Arist., *Rhét.* Γ 1, 1404 *a* 1 ss. (ἐπιμέλεια περὶ τὴν λέξιν), *Eth. Nic.* Z 1, 1138 *b* 26 (καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις περὶ ὅσας ἐστὶν ἐπιστήμη). Plus tard μελέτη sera terme technique pour désigner un exercice d'école ou une déclamation (1).

Le but de la présente recherche était la connaissance suprarationnelle (νοερῶς ἔγνως) de Dieu comme notre Père (γενάρχα τῆς γενεσιουργίας 209. 6, τοῦτο τὸ γένος 201. 7), de soi-même comme étant fils de Dieu (201. 5, 206. 15). Ce but est maintenant atteint : νοερῶς ἔγνως σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον (XIII 22. 209. 18). La leçon est donc finie.

Rapproché du début (ἐν τοῖς Γενικοῖς κτλ.), l'épilogue indique le genre de l'ouvrage. C'est encore un *logos* d'enseignement (2). Mais, dès là que le problème en question — la connaissance de soi comme fils de Dieu — n'est pas, ou n'est pas seulement, objet d'enseignement (201. 7, 17; 207. 9), qu'il faut subir une expérience, se sentir intérieurement rénové et « né en Dieu », au λόγος se joint ici une πρᾶξις dont nous avons vu plus haut (3) qu'elle ressemble à la πρᾶξις de l'*apathanatismos* magique. Tel est, en bref, le caractère de ce traité, le plus original sans doute de la collection hermétique.

(1) V. gr. Strab. I 2, 2, p. 19. 6 Mein. δηλοῖ δὲ καὶ ἡ περὶ τῶν ἀγαθῶν ἐκδοθεῖσα ὑπ' αὐτοῦ (Eratosthène) πραγματεία καὶ μελέται.
(2) Cf. t. II, pp. 15-16 et, sur ce logos en général, *ib.*, pp. 28 ss.
(3) Cf. *supra*, p. 203, n. 1 et t. III, pp. 169 ss.

CHAPITRE XI

LES THÈMES DE LA RÉGÉNÉRATION

L'analyse du C. H. XIII fait voir aussitôt un thème général, l'habitation de Dieu en nous, et plusieurs thèmes particuliers, dans l'ordre suivant :

1. Les conditions préalables à l'illumination.
2. La conception de l'homme nouveau.
3. La description de l'homme nouveau.
4. L'expulsion des douze vices par les dix Puissances.
5. L'illumination.
6. L'hymne.
7. La recommandation du silence.

Je laisserai ici le dernier point (nº 7), qui est banal, et la notion de Puissance (nº 4), qui a été longuement expliquée dans le tome précédent de cet ouvrage (1). Restent donc quatre thèmes (nºs 1, 2, 3, 5) et l'hymne d'Hermès (nº 6), à propos desquels je voudrais rappeler un certain nombre de textes parallèles.

Mais il est bon de revenir auparavant sur le thème général, et de montrer ce qui constitue sa marque propre dans ce traité.

I. *L'habitation de Dieu en nous*

C'est un sujet immense et qui n'a pas été encore traité convenablement (2). Bornons-nous à quelques distinctions.

L'idée de *possession temporaire* (κατοχή) par un dieu ou un démon est sans doute aussi ancienne que l'humanité et s'explique par des croyances primitives. Toute maladie qui nous fait sortir de nous-même, c'est-à-dire de notre état normal, et nous fait accomplir des actes extraordinaires, est attribuée à l'influence d'un être surna-

(1) T. III, pp. 153 ss.
(2) Le petit livre (sans index) de H. Hanse, *Gott haben*, *RGVV*, XXVII, Berlin, 1939, n'est qu'un répertoire lexicographique assez superficiel où les nuances particulières de chaque texte ne sont pas bien observées.

turel : il suffit de renvoyer au traité hippocratique περὶ ἱρῆς νούσου et au δαιμόνιον ἔχεις (« tu délires ») de l'Évangile (1). Cette même croyance est à l'origine, comme on sait, de la mantique par révélation extatique (2). Elle subsiste dans l'idée du προφήτης hellénistique qui n'est pas seulement l'interprète, mais l'inspiré des dieux. Elle joue naturellement un grand rôle dans la magie : c'est en tant que θεόληπτος ou δαιμονόληπτος que l'enfant qui sert de médium dans la magie est soudain rempli d'une force surnaturelle qui lui permet de voir et de « parler ». On songera aussi aux glossolales de Corinthe. Rien n'est plus commun que ces phénomènes de transe ou d'ἔκστασις dans toutes les parties et à toutes les époques du monde ancien.

On peut supposer qu'il reste quelque trace de ces croyances dans le C. H. XIII. Ainsi pense Reitzenstein quand il écrit : «Auch in unserem Stück ist das Mysterium der Wiedergeburt zugleich das der *Propheten-Weihe* » (3). Cependant il n'y a pas lieu, semble-t-il, de donner trop d'importance à cet aspect. La courte prière de Tat n'est guère « inspirée ». Et cette prière, ainsi que celle d'Hermès lui-même, peut être considérée comme un hymne de louange et de reconnaissance pour la grâce reçue.

Le fruit essentiel de la régénération en C. H. XIII n'est pas le don temporaire de prophétie, mais un *état* nouveau où l'homme connaît Dieu comme son Père et se connaît comme fils de Dieu. Cela peut conduire au don de prophétie (en fait, ni le mot ni l'idée ne paraissent en I et XIII) ou à la prédication (I 26 ss.). Mais le résultat principal est que l'élu est lui-même rénové, moralement transformé. Son moi ancien, les vices ou « tortures » de la matière, a été remplacé par un moi nouveau, les Puissances de Dieu qui sont des *vertus* : des vertus-forces sans doute, mais aussi des vertus morales, continence, endurance, justice, véracité etc. Nous sommes là sur un tout autre plan que celui de la « possession » extraordinaire. C'est l'état *ordinaire* de l'homme qui est changé. Et cet état est changé parce que Dieu désormais habite en l'homme.

Un texte de Porphyre en sa *Lettre à Marcella* montre d'où vient

(1) Sur la κατοχή en général et ses rapports avec la médecine, cf. P. W., X 2526 ss., s. v. *Katochos* (Ganschinietz).

(2) Cf. en dernier lieu P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, pp. 41 ss.

(3) Souligné par l'auteur, *Poimandres*, p. 220. « Auch » : Reitzenstein vient de rappeler le baptême chrétien auquel est liée la réception du πνεῦμα. Or ce don du πνεῦμα implique souvent, dans l'Eglise primitive, le don de prophétie : ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον *Act. Ap.* 19, 6.

cette idée (1). Comme l'auteur de C. H. XIII et la plupart de ses contemporains, Porphyre pense que nous sommes habités ou par Dieu ou par les démons : « Quand l'oubli de Dieu s'est introduit dans une âme, nécessairement le mauvais démon y habite : en effet, comme tu l'as appris, notre âme est l'habitacle ou de dieux ou de démons » (2). Cette inhabitation est un état durable : Dieu ou le démon fait dans l'âme sa demeure (κακὸν δαίμονα ἀνάγκη ἐνοικεῖν). L'âme doit être ainsi comme le temple de Dieu : « La philosophie enseigne que la Divinité est sans doute entièrement présente en tout lieu, mais que le seul temple digne d'elle que les hommes lui aient consacré est l'intelligence du sage » (νεὼν δέ τούτῳ παρ'ἀνθρώποις καθιερῶσθαι τὴν διάνοιαν μάλιστα τοῦ σοφοῦ μόνην 11, 281. 14 N.). « Pour toi donc, comme je l'ai dit, que le temple de Dieu soit ton

(1) Je suis la traduction que j'ai donnée en 1944 (*Trois Dévots Païens*, II. Paris, Éditions de La Colombe) et qui est à corriger en quelques points. Lire ch. II, l. 1 : « de tout cela *que j'ai pris une compagne de vie* ». Ch. VII, d. l. : « à supporter *vaillamment* les pires misères ». Ch. X, l. 2 s. « ni la présence *ne t'a été* profit, ni l'absence *ne te sera* douloureuse ». Ch. XI, l. 9 : « un sanctuaire, *en l'ornant* de ». Ch. XXI, l. 4 : « ou *de dieux* ou *de* ». Ch. XXII, l. 2 : « l'existence *des dieux* ». Ch. XXIII, l. 10 : « Si la Divinité... se laisse fléchir, *elle ne saurait en justice exiger* ». *Ib.*, l. 16 : « Comment *n'aurait-elle pas le droit?* ». Ch. XXIV, l. 1 : « *Aucun dieu* n'est pour l'homme ».

(2) χώρημα γὰρ ἡ ψυχὴ ...ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων 21, 287. 22 N[2]. Pour l'âme habitacle des démons, cf. encore 11, 281. 23 οὐδ' αὖ ἄλλος κακοδαίμων ἄνθρωπος ἢ < ὁ > πονηρῶν δαιμόνων ἐνδιαίτημα τὴν ψυχὴν κατασκευάσας, 19, 287. 9 : que l'âme ne redevienne pas τὸ χώρημα τοῦ πονηροῦ δαίμονος. Pour χώρημα, il faut encore distinguer. Dans le grec tardif, le sens de χωρεῖν est souvent : « donner en soi une place à, recevoir en soi », cf. H. LJUNGVIK, *Studien zur Sprache der Apostelgeschichten* (Diss. Uppsala, 1926), pp. 99 s. qui cite *II Cor.* 7, 2 χωρήσατε ἡμᾶς. οὐδένα ἠδικήσαμεν (« donnez-nous une place dans votre cœur »), *Act. Pauli et Theclae* 6 (239. 7 Lips.) μακάριοι οἱ σύνεσιν Ἰησοῦ Χριστοῦ χωρήσαντες (plus haut, l. 4 μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ἰ.Χ.), *Act. Philippi* 132 (64. 5 B.) τοὺς μὴ βουληθέντας χωρῆσαι τὸν λόγον τῆς ἀληθείας (v. l. δέξασθαι). C'est le sens dans Porph. *l. c.* et C. H. XIII 8 (204. 5) ἡ λύπη φεύξεται εἰς τοὺς χωροῦντας αὐτήν (« qui lui donnent en eux de la place »). Reitzenstein (*Poimandres*, p. 342. 21. n. cr.) cp. *Evang. Barthol.*, fr. II, v. 8 (je cite d'après *Rev. Bibl.*, X, 1913, pp. 181 ss., 321 ss. : le passage est p. 322) οἱ δὲ (les Apôtres) λέγουσιν αὐτῇ (Marie). « ἐν σοὶ τὴν σκήνην αὐτοῦ ἔπηξεν ὁ κύριος καὶ εὐδόκησέν σε χωρεῖν αὐτόν (sic G : ἐν σοὶ ε[ὐδόκη]σεν χωρηθῆναι H. Les deux constructions sont possibles). En revanche, v. 13 (fin de la prière de Marie) ὃν οἱ ἑπτὰ οὐρανοὶ μόλις ἐχώρησαν (G : χωροῦσιν H), ἐν ἐμοὶ δὲ εὐδοκήσας ἀνοδύνως χωρηθῆναι, le sens me paraît être « contenir », et au passif « être contenu ». De même HERMAS, *Mand.* I 1, 1 πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν, cf. χωρητικός C. H. II 6 (33. 11), χωρεῖν II 14 (38.8), VI 3 (74. 7), V 11 (53. 10), ἀχώρητος II 14 (38. 6). H. Hanse, *l. c.*, p. 135, n'a pas assez distingué ces nuances. En ORIG., *in Joh.* XXXII 17, 213 (cité *ib.*, p. 128) ὁ δὲ... χωρῶν ἐμὲ ...ἐπιδημοῦντα ταῖς τῶν εὐτρεπισάντων ἑαυτοὺς πρὸς τὴν ἐμὴν παραδοχὴν ψυχαῖς, τὸν πέμψαντά με λαμβάνει πατέρα, le sens de χωρῶν est « qui me reçoit » (παραδοχήν!). En IREN. IV 20, 5, p. 217 Harv. (cité *ib.* p. 73) ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβάνομενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως, je traduirais d'abord « celui qu'on ne peut contenir s'est laissé contenir », puis « pour vivifier ceux qui le reçoivent et le regardent des yeux de la foi ».

intellect » (νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς 19, 287. 5). « Si tu gardes toujours en mémoire que, là où est ton âme, là Dieu veille sur elle, tu auras en révérence le témoin à qui rien n'échappe et tu possèderas Dieu dans ton cœur » (ἕξεις δὲ τὸν θεὸν σύνοικον 20, 287. 15) (1). Cette image de l'âme « maison » ou « temple » de Dieu est sans doute commune dans la mystique hellénistique, juive, chrétienne, et païenne : on la rencontre chez Philon (2), chez saint Paul (3) et jusque dans un texte alchimique (4). Quelle qu'en soit la source chez Philon et saint Paul, l'origine platonicienne des passages cités dans la *Lettre à Marcella* ne fait point doute à mes yeux, surtout si de deux de nos textes on lit la suite. Pour l'un (« Fais de ton νοῦς le temple de Dieu »), c'est : « il faut le préparer et l'orner pour qu'il soit un réceptacle digne de Dieu » (παρασκευαστέον δὲ αὐτὸν καὶ κοσμητέον εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον 19, 287. 6). Pour l'autre : « le temple de Dieu est l'intellect du sage... auquel il revient d'honorer la Divinité par la sagesse, de lui préparer par la sagesse, dans la pensée, le sanctuaire, en l'ornant de l'intellect comme statue vivante de Dieu qui y a imprimé son image » (μόνον τὸν σοφόν, ᾧ τιμητέον διὰ σοφίας τὸ θεῖον καὶ κατακοσμητέον αὐτῷ διὰ σοφίας ἐν τῇ γνώμῃ τὸ ἱερόν, ἐμψύχῳ ἀγάλματι τῷ νῷ ἐνεικονισαμένου ἀγάλλοντα < τοῦ θεοῦ > 11, 281. 18) (5). Que l'on compare Platon, *Timée* 90 c 4 ss. : « Sans cesse le sage rend un culte à la Divinité, sans cesse il orne le *démon* qui habite en lui, et de là vient qu'il jouit d'une *eudémonie* singulière » (ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὐτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι) (6).

C'est la même idée, ce sont les mêmes mots. Or, chez Porphyre comme chez Platon, il ne s'agit nullement d'une présence divine transitoire qui serait principe de dons prophétiques. La pensée que

(1) Outre Platon *Tim.* 90 c cité dans le texte, cf. ὁ σύνοικος ἐμοὶ ἔρως Xen., *Banq.* 8, 24.

(2) Cf. H. Hanse, *op. cit.*, pp. 132 s., qui cite par exemple *Somn.* I 149 (III 237. 2 C. W.) σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχή, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον. Pour ἐνδιαίτημα, fréquent chez Philon dans ce sens, cf. Porph., *Marc.* 11, 281. 24 < ὁ > πονηρῶν δαιμόνων ἐνδιαίτημα τὴν ψυχὴν κατασκευάσας.

(3) V. gr. *I Cor.* 3, 16 οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ; Pour d'autres textes chrétiens, cf. Hanse, pp. 133-135.

(4) *Dialogue de Cléopâtre et des philosophes*, pp. 292. 3 ss. Berthelot = Reitzenstein, *Gesch. Alch.*, pp. 15-20. Traduit *Pisciculi*, pp. 111 ss. Le passage est p. 18. 140 Reitz.(*Pisciculi*, p. 113 et n. 61) : ἐν δὲ τῷ συνεισελθεῖν αὐτὰ (*sc* corps, âme, esprit) ἐτελειώθη τὸ μυστήριον καὶ ἐσφραγίσθη ὁ οἶκος καὶ ἐστάθη ἀνδριὰς πλήρης φωτὸς καὶ θεότητος.

(5) Sur la construction de ce passage, v. *infra* p. 216, n. 1.

(6) Porphyre a le même jeu de mots sur κακοδαίμων 11, 281. 23 οὐδ' αὖ ἄλλος κακοδαίμων ἄνθρωπος ἢ <ὁ> πονηρῶν δαιμόνων ἐνδιαίτημα τὴν ψυχὴν παρασκευάσας.

Marcella pût se mettre à « prophétiser » paraîtrait à Porphyre tout incongrue. Rien n'est plus éloigné du ton calme, moralisant, presque sévère de sa Lettre. Ce dont il veut persuader son épouse, c'est que, puisque Dieu l'habite, elle possède en elle-même, dans sa solitude, de quoi se suffire et être heureuse (9, 280. 9 ss.). Qu'elle s'efforce de se recueillir, de revenir à elle-même (ἀνεκαλεσάμην εἰς τὸν ἑαυτῆς τρόπον 3, 275. 4), de rassembler ses membres dispersés : alors, elle trouvera Dieu et trouvera son époux » (ἐμοῦ δὲ καθαρῶς τύχοις ἂν μάλιστα ...εἰ μελετώῃς εἰς ἑαυτὴν ἀναβαίνειν συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασκεδασθέντα σου μέλη 10, 280. 22 s.) (1). C'est là un état durable. Et c'est aussi à un état durable que songe Platon quand il recommande au sage qui veut « soigner » le démon présent en lui d'accorder les mouvements de son âme à ceux du ciel (*Tim.* 90 c 6 ss.).

Voilà reconnue, semble-t-il, la famille spirituelle à laquelle appartient le C. H. XIII. Il y a pourtant une différence. Quand Platon dit qu'il faut avoir un bon δαίμων pour être εὐδαίμων, ce δαίμων est encore pour lui le νοῦς. Or le νοῦς est la partie divine de l'âme, une parcelle de Dieu si l'on veut, non Dieu lui-même. Et il est donné à l'âme dès la naissance : il ne vient pas tout soudain, à un moment de la vie, constituer dans l'homme un moi nouveau qui remplacerait l'ancien moi. Enfin c'est ce νοῦς-δαίμων lui-même qui est tenu en bonne condition (εὖ κεκοσμημένον) ou qui devient mauvais, auquel cas on est malheureux. Ainsi l'a compris la tradition de l'Ecole : Albinus, *Didask.* 28 (181. 37 H.) ὅθεν ὀρθῶς ἄν τις φαίη τὴν μὲν κακοδαιμονίαν τοῦ δαίμονος εἶναι κάκωσιν, τὴν δὲ εὐδαιμονίαν τοῦ δαίμονος εὐεξίαν, Clément d'Alexandrie, *Strom.* II 131, 4 (185.18 St.) αὐτὸς δὲ ὁ Πλάτων τὴν εὐδαιμονίαν τὸ εὖ τὸν δαίμονα ἔχειν, δαίμονα δὲ λέγεσθαι τὸ τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἡγεμονικόν. Il serait facile d'augmenter les références et de montrer combien cette notion s'enracine fortement dans la tradition grecque (Héraclite 119, Démocrite 171).

La doctrine n'est pas autre, je crois, chez Porphyre. Sans doute il lui arrive de dire que le temple de Dieu est la διάνοια du sage ou le νοῦς de Marcella. Mais ailleurs l'οἶκος de Dieu est l'âme, ou encore l'homme entier, et l'on peut donc supposer que νοῦς ou διάνοια n'était pas pris au sens strict, mais comme équivalent de ψυχή.

(1) Cf. Plat., *Phéd.* 70 a 6 αὐτὴ καθ' αὑτὴν συνηθροισμένη, 67 c 6 χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι. Pour les μέλη, cf. la συνάρθρωσις τοῦ Λόγου C. H. XIII 8 (204. 1). Pour l'idée générale, cf. les conseils de Zosime à Théosébie dans le *Compte Final* 8, édité t. I, p. 367. 13 οἴκαδε καθέζου καὶ θεὸς ἥξει πρὸς σὲ ὁ πανταχοῦ ὤν, 19 καὶ οὕτως αὐτὴν διευθύνουσα προσκαλέσῃ πρὸς ἑαυτὴν τὸ θεῖον καὶ ὄντως ἥξει τὸ πανταχοῦ ὂν καὶ οὐδαμοῦ.

Surtout nous avons le passage explicite 11, 281. 18 ss. qui rappelle de si près le langage du *Timée* : « il faut au sage préparer avec soin par la sagesse, dans sa pensée, le sanctuaire, en l'ornant de l'intellect comme statue vivante de Dieu qui y a imprimé son image » (1). Ici le doute n'est plus possible : c'est bien le νοῦς, image vivante de Dieu, qui, dans le temple de l'âme, est la statue de culte qu'on honore et dont on prend soin (2).

Or, à lire le C. H. XIII, on n'a pas l'impression qu'il s'agisse d'un simple retour au νοῦς et qu'il suffise, pour être sauvé, de rentrer en soi-même, de découvrir au fond de soi le moi véritable, caché, mais toujours présent. Il s'offre ici un élément nouveau. Des Forces surnaturelles, qui sont en même temps des hypostases de Dieu, font soudain irruption dans l'homme, y construisent une personne divine, le Logos, tandis que, par leur seule venue, elle chassent les vices issus de la matière qui composaient l'ancien moi. On pourrait marquer la différence en ces termes. La mystique platonicienne traditionnelle est d'ordre *ontologique* : c'est *l'être* même de l'homme, son être vrai, qui est divin. Cet être sans doute est offusqué d'ordinaire par les ténèbres de la chair. Comme nous ne vivons qu'à la surface de nous-mêmes, nous n'en avons pas conscience. Mais, dès là qu'on se recueille, « se rassemble », on retrouve en soi l'ὄντως ὄν, le νοῦς qui est fils de Dieu : du même coup on trouve Dieu. La mystique du C. H. XIII est une mystique de *renouvellement*. Il faut être sauvé du dehors, par une nouvelle naissance. L'être même doit être changé. Le retour à soi, l'εἰς ἑαυτὸν ἀναβαίνειν ne suffit pas : un nouvel être doit naître, par l'action d'un Principe extérieur qui, dans l'âme convenablement disposée, laisse tomber sa semence. Cela suppose une opération, qui est désignée ici par la formule ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτόν (203. 4). Ce Principe venu du dehors, il faut l'appeler, l'attirer à soi, comme on aspire un souffle vivifiant. « Alors il viendra » (καὶ ἐλεύσεται).

(1) κατακοσμητέον αὐτῷ (*sc.* τῷ σοφῷ) τὸ ἱερόν, ἐμψύχῳ ἀγάλματι τῷ νῷ ἐνεικονισαμένου ἀγάλλοντα <...>. Après ἀγάλλοντα, lacune d'un mot dans le MS. selon Nauck. Jacobs avait proposé ἐνεικονισαμένου τοῦ θεοῦ ἀγάλλοντα, ce qui convient pour le sens, mais, vu le goût de Porphyre pour l'hyperbate, on peut aussi bien lire ἐν. ἀγάλλοντα <τοῦ θεοῦ>, ce génitif ἐνεικονισαμένου τοῦ θεοῦ dépendant de ἀγάλματι. On attendrait ἀγαλλόμενον (*sc.* τὸ ἱερόν), mais ἀγάλλοντα (*sc.* τὸν σοφόν) est possible par une double construction κατακοσμητέον αὐτῷ ...ἀγάλλοντα, comme Plat., *Rép.* V 453 d 9 s. ἡμῖν νευστέον... ἐλπίζοντας, cf. Kühner-Gerth, I, p. 448.

(2) Cf. *Tim.* 90 c 4 θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὑτῷ. Le mot θεραπεία est technique pour désigner le culte rendu aux dieux, Plat., *Euthyphr.* 12 e 5 τοῦτο τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὅσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν.

J'ai indiqué naguère (1) les ressemblances entre ce phénomène et certaines pratiques de la magie et de la théosophie. Un texte, cité par Reitzenstein (2), est singulièrement révélateur. Il s'agit d'une pratique de Marcos, d'après Irénée I 13, 3 (3).

« C'est surtout aux femmes qu'il a affaire, et de préférence aux grandes dames, de haute naissance (4) et les plus riches. Souvent il cherche à les séduire en leur tenant ce langage flatteur : « Je veux te donner part à ma grâce, puisque le Père de toutes choses voit continuellement ton ange devant sa face. C'est en nous que la Grandeur a son lieu (5). Il faut nous fondre dans l'unité (6). Reçois d'abord de moi et par moi la Grâce. Tiens-toi prête comme une jeune épouse qui attend son jeune époux, afin que tu sois moi et moi toi. Installe dans ta chambre nuptiale le germe de la Lumière. Prends de ma main le jeune époux, donne-lui place en toi et trouve place en lui (7). — Vois, la Grâce est descendue en toi (8). Ouvre la bouche et prophétise ». Si la femme répond : « Je n'ai jamais prophétisé et ne sais pas prophétiser », faisant de nouveau certaines invocations pour stupéfier celle qu'il séduit, il lui dit : « Ouvre la bouche, dis n'importe quoi : tu prophétiseras ». Elle alors, enflée d'orgueil et empiégée (9) par ces paroles, l'âme déjà brûlante à la pensée qu'elle va prophétiser, le cœur palpitant à l'excès, s'enhardit et prononce des fariboles, n'importe quoi, toutes sortes d'impudentes sottises, dignes du sot esprit qui l'a enflammée... De cet instant elle se regarde désormais comme prophétesse, pleine de reconnaissance pour Marcos qui lui a communiqué sa grâce. Elle cherche à le récompenser, non seulement en lui donnant ce qu'elle

(1) Cf. t. III, pp. 169 ss.

(2) *Poimandres*, p. 221.

(3) I, pp. 117 s. Harvey. Je traduis d'après W. Völker, *Quellen z. Gesch. d. christl. Gnosis* (Tübingen, 1932), pp. 136 s., qui a un bon apparat.

(4) τὰς εὐπαρύφους καὶ περιπορφύρους. Ces deux épithètes ont même sens : « aux dames à la robe bordée de pourpre », privilège des membres de la classe sénatoriale.

(5) ὁ δὲ τόπος τοῦ Μεγέθους ἐν ἡμῖν ἐστι. Cf. I 21, 4 (p. 140. 1 Völker) εἶναι δὲ τὴν τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου Μεγέθους = μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀοράτου Δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν... ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων *ib.* (p. 139. 29 Vö.). D'après ces passages il semble que τὸ Μέγεθος = le Dieu suprême, qui trouve place en nous, c'est à dire naît en nous, par la venue de la Χάρις.

(6) δεῖ (Harvey : δι' VM *oportet* lat.) ἡμᾶς <εἰς τὸ> ἓν καταστῆναι (Holl, coll. *in unum convenire* lat., cf. ἵνα σὺν αὐτῷ κατέλθῃ εἰς τὸ ἕν 137. 22 Vö. : ἐγκαταστῆσαι V M, ἓν καταστῆσαι Harvey).

(7) χώρησον αὐτὸν καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ : cf. *supra*, p. 213, n. 2.

(8) ἰδού, ἡ Χάρις κατῆλθεν ἐπὶ σέ : cp. ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις θεοῦ XIII 204. 3 ss.

(9) κεπφωθεῖσα : cf. *Prov.* 7, 21 ss. la courtisane (cf. 7, 5) ἀπεπλάνησεν αὐτὸν (le jeune homme) πολλῇ ὁμιλίᾳ..., ὁ δὲ ἐπηκολούθησεν αὐτῇ κεπφωθείς,... [23] σπεύδει δὲ ὥσπερ ὄρνεον εἰς παγίδα.

possède (de là vient qu'il a amassé un tas de richesses), mais en lui livrant son corps, car elle brûle de lui être unie en tout, afin que, avec lui, elle se fonde dans l'unité (1) ».

Reitzenstein a rapproché ce curieux morceau du traité hermétique dans la pensée que l'inhabitation des Puissances en C. H. XIII a aussi pour fruit principal le don de prophétie. Je doute de ce dernier point (cf. *supra*, p. 212), mais les ressemblances, pour le reste, n'en sont pas moins frappantes. Des deux côtés il y a une opération. Comme Hermès, en C. H. XIII, ordonne à Tat ἐπίσπασαι..., θέλησον..., κατάργησον..., κάθαραι σεαυτόν (203. 4-6), puis λοιπὸν σιώπησον καὶ εὐφήμησον (203. 19-20), et que cette série d'impératifs est suivie d'un moment de silence où s'opère la venue des Puissances, saluée par ce cri χαῖρε λοιπόν... ἦλθεν ἡμῖν κτλ. (203. 21 ss.), ainsi Marcos ordonne-t-il à la femme λάμβανε..., εὐτρέπισον σεαυτήν..., καθίδρυσον..., λάβε..., χώρησον (137. 3-6 Vö.), après quoi vient un moment de silence où s'opère la venue de la Grâce, saluée aussi par une exclamation ἰδού, ἡ Χάρις κατῆλθεν ἐπὶ σέ : l'opération a eu lieu, la Grâce est descendue.

II *Thèmes particuliers*

1. *Conditions préalables*

C'est une vérité d'expérience qu'il n'est pas de contemplation possible sans recueillement. Ce recueillement est double. Il implique une préparation lointaine et une préparation immédiate. La préparation lointaine est cet éloignement du monde dont nous avons traité ailleurs (2). Elle est rappelée ici par κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι, « se rendre étranger au monde » (XIII 1, 200. 10/11) (3). Sans remonter jusqu'au *Phédon*, on peut trouver facilement dans la tradition platonicienne des IIe et IIIe siècles des expressions parallèles. Ainsi Numénius, fr. 11 : pour voir Dieu, il faut « s'en aller bien loin des sensibles » (ἀπέλθοντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν 131. 10 L.), se retirer comme en une tour de guette (οἷον εἴ τις ἐπὶ σκοπῇ καθήμενος 131. 7). Dans la *Vie de Plotin*, Porphyre loue le sénateur Rogatianus d'avoir atteint à un tel détachement de la vie (εἰς τοσοῦτον ἀποστροφῆς τοῦ

(1) κατὰ πάντα ἑνοῦσθαι αὐτῷ προθυμουμένη, ἵνα σὺν αὐτῷ κατελθῇ εἰς τὸ ἕν. Cf. *supra*, p. 217, n. 6.
(2) Cf. *Personal Religion among the Greeks*, Un. of California Press, 1953, ch. IV.
(3) Cf. éd. Budé, n. 8 *ad loc.* et cp. *Jac.* 1, 27 θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν,... ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.

βίου τούτου προκεχωρήκει 7. 32) qu'il abandonna tous ses biens, renvoya tous ses serviteurs et renonça même à ses dignités (ἀποστῆναι 7. 34/5, ἀφ' ἧς δὴ ἀποστάσεως καὶ ἀφροντιστίας τοῦ βίου 7. 40). L'alchimiste Zosime (*Compte final*, 8) recommande à Théosébie de ne pas s'agiter sans cesse, mais de demeurer assise dans sa maison (μὴ περιέλκου ὡς γυνή... καὶ μὴ περιρρέμβου ζητοῦσα θεόν, ἀλλ' οἰκάδε καθέζου, καὶ θεὸς ἥξει πρὸς σέ) (1). On songe au mot de l'Evangile (*Lc.* 10, 41/2) : Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός.

La préparation immédiate est ce que les spirituels nomment le rassemblement ou sommeil des puissances : ne pas se disperser, faire l'unité en soi, se tenir en silence (σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ XIII 2, 200. 17), arrêter l'activité des sens corporels (κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις XIII 7, 203. 5), être pareil au dormeur dont les facultés inférieures sont liées tandis que seul veille le νοῦς (C. H. X 5, 115. 5 ἧς οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θέας κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν, I 1, 7. 3 κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων καθάπερ οἱ ὕπνῳ βεβαρημένοι). Ici encore les parallèles sont nombreux. Maxime de Tyr, XVII (Dübner), 10 : « Comment l'intellect voit-il, comment entend-il? C'est quand, l'âme étant toute droite et remplie de force (2), il fixe le regard vers cette pure lumière de là-bas, et, sans être pris de vertige ni sans retomber vers la terre, il se bouche les oreilles et ramène de l'extérieur vers lui-même les yeux et les autres sens » (ἀποστρέφων δὲ τὰς ὄψεις καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις ἔμπαλιν πρὸς ἑαυτόν). Celse *ap.* Origène, *c. Cels.* VII 36 (p. 58. 19 ss. Glöckner). Comment, demande l'adversaire supposé de Celse, comment connaître Dieu s'il n'est pas perceptible aux sens? La sensation exclue, que peut-on apprendre? Celse répond : « Si, vous étant fermés à toute sensation, vous regardez en haut par l'intellect, si, vous étant détournés du charnel (σαρκὸς ἀποστραφέντες), vous éveillez l'œil de l'âme, c'est alors seulement que vous verrez Dieu ». Selon les *Oracles Chaldaïques* (p. 11 Kr.), pour appréhender l'Intelligible suprême, il ne sert de rien de le fixer comme on fixerait un objet déterminé (ὥς τι νοῶν) : il faut porter sur l'Intelligible un œil spirituel pur et détaché, tendre vers lui un intellect vide de toute pensée (ἁγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα | σῆς ψυχῆς τεῖναι κενεὸν νόον ἐς τὸ νοητόν, v. 9-10). De son côté Porphyre presse Marcella de revenir à sa

(1) Cf. t. I, p. 367. 10 ss. et *Ann. Ec. Pr. H. Études*, 1951, pp. 3 ss., 6 s.
(2) ὀρθῇ τῇ ψυχῇ καὶ ἐρρωμένῃ : cf. ἀπηνδρείωσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα C. H. XIII 1, 200. 12.

vraie manière d'être (ἀνεκαλεσάμην εἰς τὸν ἑαυτῆς τρόπον 3, 275. 4 N., ἀναβαίνειν εἰς ἑαυτήν 10, 280. 25), de rassembler, les détachant du corps, tous ses membres (spirituels) jusqu'alors dispersés (συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασκεδασθέντα σου μέλη 281. 1/2).

2. *La conception de l'homme nouveau*

Pour décrire la genèse spirituelle de l'homme nouveau, l'auteur se sert des termes qui servent à exprimer la génération physique du vivant : μήτρα, σπορά, ὁ σπείρας, ὁ γεννώμενος (200. 16/7, 201. 1, 3). Ces précisions, assez éloignées du goût moderne, sont familières aux anciens. J'ai cité ailleurs (1) un long morceau de Philon où il glose avec délices l'expression biblique (*Gen.* 29, 31) « Dieu lui ouvrit la matrice » (τὴν μήτραν ἀνέῳξεν αὐτῆς ὁ θεός). Dans l'une des prières de l'ἀπαθανατισμός du papyrus magique de Paris (*PGM* IV 644 ss. : prière à Hélios), on lit ceci : « car un homme, — moi un tel fils d'une telle, — né de la matrice mortelle d'une telle et d'une liqueur spermatique, et ce jour même, cet homme ayant été régénéré par toi, rendu immortel entre tant de myriades d'hommes ...» (ὅτι ἄνθρωπος... γενόμενος ἐκ θνητῆς ὑστέρας τῆς Δ καὶ ἰχῶρος σπερματικοῦ καὶ σήμερον, τούτου ὑπό σου με<τα>γεννηθέντος, ἐκ τοσούτων μυριάδων ἀπαθανατισθείς... ἀξιοῖ κτλ.) (2). L'auteur n'insiste pas, ne détaille pas le processus de la régénération, se bornant à indiquer le rôle du père : mais le rapprochement entre ὑστέρα et ἰχὼρ σπερματικός d'une part, ὑπό σου μεταγεννηθείς d'autre part, ne laisse guère de doute sur sa pensée : la seconde naissance est considérée comme une opération physique tout de même que la première. Dans les textes alchimiques, les images de la conception et de la parturition reviennent souvent (3) à propos de cette « renaissance » qu'est la transmutation des métaux.

L'idée d'un mariage entre Dieu et l'âme, mariage qui a pour suite la conception d'un nouvel être spirituel, apparaît dans les *Acta Thomae* 12. Thomas, étant arrivé à Andrapolis, se rend aux noces de la fille du roi. Il assiste au banquet, prie pour les jeunes époux et les bénit (c. 10). Ceux-ci alors se retirent. Cependant, quand l'époux pénètre dans la chambre nuptiale (νυμφών) pour y prendre son

(1) T. II, pp. 547 ss. = PHIL., *Cher.* 42 ss.
(2) Pour ce génitif absolu (τούτου... μεταγεννηθέντος) se rapportant au sujet de la proposition, cf. BLASS-DEBRUNNER 423, 4, ABEL, *Gramm. Grec Bibl.*, p. 329 *k*.
(3) Cf. mon article dans *Pisciculi* (Münster, 1939), pp. 106 ss.

épouse, il y voit Jésus, sous la forme de Thomas, en conversation avec elle. Jésus s'asseoit sur la couche, invite les jeunes gens à s'asseoir et leur tient un discours pour les dissuader d'accomplir leur union (c. 11/12). Des enfants, leur dit-il, sont toujours pour leurs parents cause de péchés et d'ennuis (1). « Mais si vous gardez vos âmes chastes devant Dieu (2), il vous naîtra des enfants vivants qu'aucun de ces dommages n'affecte, vous serez sans soucis, vous mènerez une vie non troublée sans chagrin ni inquiétude (3), dans l'attente de ce mariage incorruptible et vrai où, amis de l'époux, vous entrerez dans cette chambre nuptiale qui est pleine d'immortalité et de lumière » (4). La Passion de Ste Cécile offre une situation et une doctrine toutes semblables. La nuit de noces venue, Valérien veut s'approcher de son épouse. Celle-ci lui dit qu'un ange de Dieu l'aime et la garde. Si Valérien veut la souiller, il excitera la fureur de l'ange; s'il la respecte, l'ange se fera son ami. Valérien demande à voir l'ange. Cécile l'envoie à l'évêque Urbain auquel il rapporte les paroles de la vierge. Urbain alors s'exclame : « Seigneur Jésus-Christ, toi qui sèmes les chastes desseins, reçois le fruit des semences que tu as semées en Cécile », *domine Jesu Christe, seminator casti consilii, suscipe seminum fructus quos (quae?) in Caecilia seminasti* (5). A la suite d'une apparition, Valérien croit; il est baptisé et retourne auprès de Cécile : cette fois il voit l'ange, *invenit et stantem iuxta eam angelum Domini... duas coronas ferentem in manibus coruscantes rosis et liliis albescentes* (Passio 8, p. 199 Del.).

On a vu plus haut (pp. 217 s.) comment le gnostique Marcus induisait les femmes nobles et riches à s'unir à lui : en conséquence de cette union, elles seraient remplies de l'Esprit. Irénée ajoute

(1) εἰ τηλαγῆτε τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας ταύτης,... φροντίδας οὐ περιθήσεσθε βίου καὶ τέκνων, ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια ὑπάρχει 117. 3/4 Bonnet. C'est là un lieu commun, cf. EURIP., *Médée* 1090 ss. καί φημι βροτῶν οἵτινές εἰσιν|πάμπαν ἄπειροι μηδ' ἐφύτευσαν|παῖδας προφέρειν εἰς εὐτυχίαν|τῶν γειναμένων κτλ. et R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Univ. Illinois, 1942), p. 191, n. 148, qui cite Buecheler 369, 3/4 *exemplis referenda mea est deserta senectus | ut steriles vere possint gaudere maritae*, CIL 8, 21445, 7/8 ὦ μάκαρες θνήτων, ὅσοι οὐ γάμον οὐδὲ μέριμναν|ἔγνωτε σφαλερᾶς τεκνοτρόφοιο τύχας.

(2) Ou « pour Dieu » : ἐὰν δὲ... τηρήσητε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἁγνὰς τῷ θεῷ.

(3) ἔσεσθε ἀμέριμνοι, ἄσκυλτον διάγοντες βίον χωρὶς λύπης καὶ μερίμνης : cf. EURIP., *Méd.* 1098 s. οἶσι δὲ τέκνων ἔστιν ἐν οἴκοις|γλυκερὸν βλάστημ', ἐσορῶ μελέτῃ|κατατρυχομένους τὸν ἅπαντα χρόνον et οὐδὲ μέριμναν ἔγνωτε *supra* n. 1.

(4) προσδοκῶντες ἀπολήψεσθαι ἐκεῖνον τὸν γάμον τὸν ἄφθορον καὶ ἀλήθινον, καὶ ἔσεσθε ἐν αὐτῷ παράνυμφοι συνεισερχόμενοι εἰς τὸν νυμφῶνα ἐκεῖνον τὸν τῆς ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρη, p. 118. 7/10 Bonn.

(5) *Passio S. Caeciliae* 6. Je suis le texte de H. DELEHAYE, *Etude sur le légendier romain* (Bruxelles, 1936), pp. 194 ss. (le passage cité est p. 198). Sur cette légende, cf. *ib.*, pp. 73 ss.

I 21, 3 (1) : « Certains d'entre eux (les Marcosiens) apprêtent une chambre nuptiale (νυμφῶνα κατασκευάζουσι) et accomplissent une initiation de mystères (μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦσι) avec de certaines invocations sur les initiés : ils déclarent que ce qu'ils font là est un mariage spirituel (πνευματικὸν γάμον φάσκουσιν εἶναι) à la ressemblance des syzygies célestes (κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν) ». Reitzenstein (2) et Dieterich (3) ont rapporté la notion de mariage spirituel à l'ἱερὸς γάμος des mystères, et il est possible en effet que dans certains cas, chez les Marcosiens par exemple, il y ait eu quelque souvenir de ces usages. Dieterich (4) a même voulu rattacher à cette tradition l'épisode bien connu de Nicodème (*Joh.* 3, 3 ss.) : Jésus ayant dit : « Nul, s'il ne naît à nouveau (ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν = *nisi quis renatus fuerit denuo* Vulg.), ne peut voir le royaume de Dieu », Nicodème demande : « Comment un homme peut-il naître, alors qu'il est un vieillard? Peut-il entrer une seconde fois dans le ventre maternel et renaître? » (5). Jésus répond : « Nul, s'il ne naît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu ». On conviendra du moins qu'il n'est pas question ici de mariage : la renaissance s'obtient par le baptême, dont le symbolisme, chez saint Paul, n'est jamais lié à l'idée d'un mariage, mais à celle d'une mort et d'une résurrection, pour imiter le Christ lui-même. Dieterich (6) cite encore *I Petr.* 1, 22/3 : « Tenez vos âmes en pureté..., étant nés à nouveau non d'une semence corruptible, mais d'une semence incorruptible par l'efficace de la parole du Dieu qui vit et dure éternellement » (τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες,... ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος καὶ μένοντος). Ce texte implique davantage l'idée d'un mariage, ou de ce qui en est la suite, une paternité spirituelle : Dieu sème en l'âme la semence incorruptible des vertus (obéissance à la vérité, charité fraternelle); il ensemence l'âme par sa parole (διὰ λόγου), qu'il s'agisse du Logos hypostase ou, plus probablement à mon sens, de la prédication évangélique (7). On retrouve ici cette doctrine

(1) P. 138. 18 Völker (cf. *supra*, p. 217, n. 3) : sur ce passage, cf. REITZENSTEIN, *Hell. Myst. Rel.*³, p. 251. Parallèles dans FLAV. JOS., *Ant.* XVIII 65, RUFIN, *Hist. Eccl.* XI 25. Reitzenstein, pp. 245 ss., rattache tous ces traits au vieux rite de l'hiérogamie et cp. PHIL., *Cher.* 42 ss.
(2) *L. c.*, n. précédente.
(3) *Mithrasliturgie*³, pp. 121 ss., 134 ss.
(4) *L. c.*, pp. 175/9.
(5) μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;
(6) *L. c.*, p. 175.
(7) Cf. *I Cor.* 4, 15 : « Quand même vous auriez dix mille pédagogues dans le Christ, vous n'avez pas beaucoup de pères : car c'est moi qui, dans le Christ, vous ai engendrés par l'évangile », ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα.

des semences que nous avons rencontrée chez Philon (*Cher.* 44, t. I, p. 181. 1 C.-W. τίς οὖν ὁ σπείρων ἐν αὐταῖς — les âmes — τὰ καλὰ πλὴν ὁ τῶν ὄντων πατήρ, ὁ ἀγένητος θεὸς καὶ τὰ σύμπαντα γεννῶν; σπείρει γὰρ οὖν οὗτος, τὸ δὲ γέννημα τὸ ἴδιον, ὃ ἔσπειρε, δωρεῖται κτλ.), dans l'hermétisme (IX 3, 97. 7 ὁ γὰρ νοῦς κύει πάντα τὰ νοήματα, ἀγαθὰ μὲν ὅταν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὰ σπέρματα λάβῃ, ἐναντία δὲ ὅταν ὑπό τινος τῶν δαιμονίων), dans la *Passio Caeciliae* (6 *seminator casti consilii*, cf. *sup.*, p. 221), et sans doute découvrirait-on aisément d'autres parallèles (1). Faut-il supposer, dans tous ces cas, une influence de l'ἱερὸς γάμος des mystères, du moins une influence directe?

Je voudrais ici proposer deux remarques. D'abord, puisqu'il s'agit de naissance, et que l'ancien parle librement des réalités physiques, la mention des trois termes que suppose toute naissance — sperme, matrice, produit engendré — vient naturellement sous sa plume. En présence d'un fait aussi naturel, aussi commun, est-il vraiment besoin de chercher des parentés littéraires? Puis, à propos de Philon, *Cher.* 42 ss., M. Bréhier a très justement rappelé (2) que l'interprétation symbolique des hiérogamies et de la triade père-mère-enfant est chose assez familière en Grèce, du moins lorsqu'il s'agit d'expliquer la genèse du kosmos. Touchant l'âme épouse de Dieu et qui, dans cette union, conserve ou même recouvre sa virginité (*Cher.* 50-52), M. Bréhier cite les allégories orphiques sur Koré qui, épouse de Zeus, reste vierge (3). Touchant la triade « cause-

(1) Au surplus, il n'est pas toujours facile de distinguer s'il s'agit de semences animales ou végétales, v. gr. *Acta Thomae* 94 (207. 6) ἀληθῶς, κύριέ μου, ἐδεξάμην τῶν σῶν λόγων τὸν σπόρον, καὶ καρποὺς ἐοικότας τοῦ τοιούτου σπόρου ἀποκυήσω, cf. *I Cor.* 9, 11 εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν; L'image du semeur est commune chez les chrétiens (*Mt.* 13, 3 etc.) et les païens (Numen., fr. 22, p. 139. 3 L.; C. H. I 29, 17. 8 καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους, XIV 10, 226. 3 ἴδε γεωργὸν σπέρμα καταβάλλοντα εἰς τὴν γῆν...· οὕτω καὶ ὁ θεὸς... ἀθανασίαν σπείρει κτλ.). Même C. H. IX 3 (97. 7 ss. : ὁ γὰρ νοῦς κύει πάντα τὰ νοήματα, des concepts bons si les *spermata* viennent de Dieu, des concepts mauvais, s'ils viennent des démons) n'est pas clair, puisque κύειν s'emploie couramment pour la terre, cf. Esch., fr. 44 N. ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνατῆρος οὐρανοῦ πεσὼν|ἔκυσε γαῖαν· ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς| μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον.

(2) *Idées phil. et rel. de Philon d'Al.*, pp. 118-120. Ce lieu m'avait échappé quand j'ai étudié *Cher.* 42 ss., t. II, pp. 547 ss.

(3) Fr. 192, p. 218 Kern = Procl., *in Tim.*, III, p. 223. 3 D. καὶ διὰ ταῦτα ἄρα Ὀρφεὺς τὴν τῶν μερίστων ζωοποιὸν αἰτίαν ἄνω μένουσαν καὶ ὑφαίνουσαν τὸν διάκοσμον τῶν οὐρανίων νύμφην τε εἶναί φησιν ὡς ἄχραντον, καὶ ταῦτα τῷ Διὶ συναφθεῖσαν, καὶ μένειν ἐν οἰκείοις ἤθεσι, προελθοῦσαν δὲ ἀπὸ τῶν ἑαυτῆς οἴκων... ἁρπάζεσθαι καὶ ἀναρπασθεῖσαν γαμεῖσθαι καὶ γαμηθεῖσαν γεννᾶν, ἵνα ψυχώσῃ καὶ τὰ ἐπείσακτον ἔχοντα ζωήν. Fr. 197, p. 221 K. = Procl., *in Crat.*, p. 106. 5 Pasq. ὅθεν δὴ καὶ ἡ κόρη κατὰ μὲν τὴν Ἄρτεμιν τὴν ἐν ἑαυτῇ καὶ τὴν Ἀθηνᾶν παρθένος λέγεται μένειν, κατὰ δὲ τὴν τῆς Περσεφόνης γόνιμον δύναμιν καὶ προσιέναι καὶ συνάπτεσθαι τῷ τρίτῳ δημιουργῷ καὶ τίκτειν. Malheureu-

vertu-produit des deux », le même savant cite Plutarque, *Is. Os* 56, 373 E : « La nature la plus parfaite et la plus divine se compose de trois principes : l'intelligible, la matière, et le produit des deux, que les Grecs nomment monde. Ainsi Platon a coutume de nommer l'intelligible... *père*, la matière *mère*, nourrice, base et région de la génération, le produit des deux *rejeton* et création ». Platon, continue Plutarque, semble avoir eu la même idée aussi dans son γαμήλιον διάγραμμα (triangle rectangle) de la *République* (VIII 546 b ss.). Dans ce triangle rectangle, « il faut se représenter la hauteur (τὴν πρὸς ὀρθίαν ...τὴν πρὸς ὀρθάς = 3 = impair mâle) comme le mâle, la base (côté de l'angle droit = 4 = pair femelle) comme le femelle, l'hypoténuse (= 5) comme le produit des deux. Et il faut regarder Osiris comme le principe, Isis comme la matrice (ὑποδοχήν), Horus comme le rejeton..., car *cinq* tient à la fois du père et de la mère, étant composé de la triade et de la dyade » (1). Ce rejeton ou ce produit est sans doute l'univers (καὶ τὰ πάντα τῶν πέντε γέγονε παρώνυμα), mais l'on voit que l'interprétation symbolique de la triade génétique paraît déjà traditionnelle (2) chez un auteur de peu postérieur à Philon.

Il reste cependant une différence, comme l'a marqué M. Bréhier (3). Le symbolisme de Philon, comme celui de tous nos textes, ne concerne pas la genèse du kosmos, mais la génération spirituelle, soit des vertus dans l'âme (Philon, C. H. IX 3, *I Petri*, *Passio Caeciliae*), soit de l'homme nouveau (C. H. XIII, Pap. mag. Paris) (4). C'est là un trait original dont je ne saurais déterminer la source. Les mystères grecs n'offrent rien de semblable, et quand même on voudrait que tous nos textes en dépendissent, il faudrait encore admettre que quelqu'un, pour la première fois, a transposé sur le plan moral des rites ou des formules qui, d'une manière toute concrète, se rapportaient à l'υἱοθεσία divine de l'initié. Quel est ce novateur? Nous l'ignorons.

sement nous ignorons la date de cette interprétation symbolique. L'exégèse allégorique est sans doute habituelle dès le stoïcisme (cf. F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Diss. Bâle, 1928), mais il est malaisé de dater précisément tel ou tel point de cette exégèse.

(1) Sur ce passage, cf. A. Diès, *Le nombre de Platon*, *Mém. Ac. Inscr.*, 1936, pp. 25 s. Je n'ai pu consulter le commentaire de Hopfner sur le *de Iside*.

(2) Je doute en effet que Plutarque ait inventé lui-même cette doctrine.

(3) *L. c.*, pp. 120-12.

(4) Dans le cas de *Acta Thomae* 12 (118. 4) γενήσονται ὑμῖν παῖδες ζῶντες ὧν αἱ βλάβαι αὗται οὐ θιγγάνουσιν, on ne saurait dire s'il s'agit de vertus nées dans l'âme ou de la formation d'un être nouveau.

3. *L'homme nouveau : forme apparente et être réel*

XIII 3-6 nous fait connaître, non pas le τρόπος de la renaissance — cela, Hermès ne peut le décrire (c'est une naissance divine qu'il serait impie de révéler, cf. *K. K.* **64**, 3 ss.), — mais la nature de l'être nouveau qui naît à la place de l'homme ancien. Cet être est tout différent du vieil homme : ἄλλος ἔσται ὁ γεννώμενος XIII 2 (201. 4), καί εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρίν XIII 3 (201. 16). Mais, comme il est tout intérieur, rien ne décèle au dehors le changement qui s'est produit. L'homme nouveau n'est pas visible (1), il n'a point de couleur, il n'offre point de résistance au toucher, on ne peut le mesurer (2). L'aspect extérieur peut bien demeurer le même (202. 10), mais ce n'est qu'une forme illusoire (ὡς ψεῦδος 202.13), non l'être vrai : celui-ci est sans couleur, sans figure, immatériel; les sens corporels ne le saisissent pas, il n'est perceptible qu'à lui-même : τὸ ἀχρώματον, τὸ ἀσχημάτιστον,... τὸ αὐτῷ καταληπτόν (cf. *Ascl.* 34, 344. 24 *ipsi soli sensibile atque intellegibile*),... τὸ ἀσώματον (202. 15 ss.).

Nous pouvons citer ici plusieurs parallèles intéressants, l'un de philosophie grecque, les autres empruntés aux Actes apocryphes des apôtres.

Porphyre, pour consoler Marcella de son absence, lui explique qu'en réalité il ne l'a pas quittée. Son vrai moi n'est pas cet individu qu'on touche et qui tombe sous les sens, mais un être aussi éloigné que possible du corps matériel, un être sans couleur, sans figure, qui échappe au contact des mains, que seul l'intellect appréhende : ἐγὼ οὐχ ὁ ἁπτὸς οὗτος καὶ τῇ αἰσθήσει ὑποπτωτός, ὁ δὲ ἐπὶ πλεῖστον

(1) En XIII 3 (201. 20) je lirais (sans nulle correction que de ponctuation) νῦν ὁρᾷς με, ὦ τέκνον, ὀφθαλμοῖς· ὅτι δὲ κατανοεῖς ἀτενίζων σώματι καὶ ὁράσει, οὐκ ὀφθαλμοῖς τούτοις θεωροῦμαι νῦν, ὦ τέκνον.

ὅτι (ὅτε A) δὲ κατανοεῖς BCM : ὅ τι δέ <εἰμι οὐ> κατανοεῖς Reitzenstein.

« Maintenant tu me regardes des yeux, mon enfant : mais parce que tu contemples d'un regard corporel et d'une vue sensible, par ces yeux-là je ne suis pas visible à cette heure, enfant ». Pour κατανοεῖς « tu contemples », cf. Plat., *Tim.* 90 d 4 τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι (il s'agit de la contemplation des mouvements célestes). Pour θεωροῦμαι « je suis visible », cf. *Mart. Polyc.* 2, 2 (p. 1. 19 Knopf-Krüger) οἱ μάστιξιν μὲν καταξανθέντες, ὥστε... τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν θεωρεῖσθαι.

(2) οὐκέτι κέχρωσμαι καὶ ἁφὴν ἔχω καὶ μέτρον 201. 19. Pour ἁφή, cf. Arnob., *adv. nat.* II 15, p. 60. 1 Reiff. *(id quod a novis quibusdam dicitur viris... animas inmortales esse...) neque ulla corporis attrectatione contiguas*, II 30 (72.24) *quod enim contiguum non est et ab legibus dissolutionis amotum est*, VII 3 (239. 27) *sed si deus ut dicitur nullius est corporis omnique est incontiguus tactu*, Porph., *Marc.* 8, p. 279. 17 καὶ χερσὶ μὲν οὐδαμῶς ἐπαφητός.

ἀφεστηκὼς τοῦ σώματος, ὁ ἀχρώματος καὶ ἀσχημάτιστος καὶ χερσὶ μὲν οὐδαμῶς ἐπαφητός, διανοίᾳ δὲ μόνῃ κρατητός (*Marc.* 8, 279. 15 ss.) (1). Dans ces conditions, Marcella n'a pas à se plaindre : puisqu'elle possède en elle-même le sauveur (Porphyre) (2) et le sauvé (l'âme)..., la richesse et la pauvreté, celui qui est son père, son époux, son directeur en tous vrais biens, n'est-il pas absurde qu'elle soupire après l'ombre du guide, alors que le vrai guide est en elle, et que tous les trésors sont à sa portée? (3).

La ressemblance verbale est frappante entre Porphyre et l'hermétiste, et ce n'est pas étonnant puisque la source est la même (4). Il n'y en a pas moins une différence, de même nature et pour les mêmes raisons que dans le cas précédent (5). Ce que, de Porphyre, Marcella possède en elle, c'est le vrai moi, l'intellect, du moins cet intellect en tant qu'il a été le guide de l'épouse et qu'il lui a enseigné la sagesse (6). Marcella retrouvera ce moi de Porphyre dans la mesure où elle rentrera en elle-même (7) et se ressouviendra des enseignements qu'elle a reçus (8). Qu'est-ce à dire? Nous sommes ici en présence de la même doctrine que plus haut (pp. 215 s.). La sagesse doit consister pour Marcella à retourner à son νοῦς : ce

(1) Pour καὶ χερσὶ κτλ., cf. C. H. V 2 (61. 5) νόησιν ἰδεῖν καὶ λαβέσθαι αὐταῖς ταῖς χερσὶ δύνασαι καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ θεάσασθαι;

(2) C'est bien de Porphyre qu'il s'agit, comme le montre la suite, 10, 280. 19 ss. τῆς μὲν οὖν ἐμῆς σκιᾶς (reprenant κεχηνέναι πρὸς τὴν τοῦ ὑφηγητοῦ σκιάν) καὶ τοῦ φαινομένου εἰδώλου οὔτε παρόντων ὠνήσω τι (tu n'en as profité) οὔτ' ἀπόντων ἐπώδυνος ἡ ἀπουσία.... ἐμοῦ δὲ καθαρῶς τύχοις ἂν μάλιστα καὶ παρόντος καὶ συνόντος κτλ. On aurait pu songer à Dieu, et il y aurait eu là un nouvel exemple de mariage spirituel (cf. τὸν ἄνδρα 280. 13), mais le contexte l'exclut et Dieu n'est pas tour à tour présent et absent.

(3) πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν πεπεισμένην ἐν σοὶ εἶναι καὶ τὸ σῷζον καὶ τὸ σῳζόμενον... τόν τε πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν τόν τε πατέρα καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τῶν ὄντως ἀγαθῶν καθηγεμόνα, κεχηνέναι πρὸς τὴν τοῦ ὑφηγητοῦ σκιάν, ὡς δὴ τὸν ὄντως ὑφηγητὴν μὴ ἐντὸς ἔχουσαν μηδὲ παρὰ σαυτῇ πάντα τὸν πλοῦτον; 9, 280. 9 ss.

(4) Plat. *Phèdre* 247 c 6 ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, souvent cité ou paraphrasé, *v. gr.* Philon, *Fug.* 8 (III, 111. 23 C.-W.) εἰσί τινες οἱ τὴν ἄποιον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον οὐσίαν θεοπλαστοῦντες, Albinus, *Didask.* 10 (164. 11 H.) ἄνθρωποι μὲν δὴ ἅτε τοῦ τῆς αἰσθήσεως πάθους ἐμπιπλάμενοι, ὥστε καὶ ὁπότε νοεῖν προαιροῖντο τὸ νοητόν, ἐμφανταζόμενον ἔχειν τὸ αἰσθητόν, ὡς καὶ μέγεθος συνεπινοεῖν καὶ σχῆμα καὶ χρῶμα πολλάκις. Sur la vogue du *Phèdre*, cf. P. Boyancé, *REG*, LXV, 1952, pp. 321 ss.

(5) Cf. *supra*, pp. 215 s.

(6) Cf. ἆρ' οὖν οὐ τοιαῦτα ἦν οἷς μάλιστα συνήνεις, ὡς γράμματα θεῖα ἐνόντα παρὰ σαυτῇ διὰ τῆς τῶν λόγων ἐνδείξεως ἀναγινώσκουσα 280. 7/9 et cp. saint Paul père de ses fils spirituels διὰ τοῦ εὐαγγελίου *I Cor.* 4, 15 (*sup.*, p. 222, n. 7).

(7) ἐμοῦ δὲ καθαρῶς τύχοις ἂν μάλιστα... εἰ μελετῴης εἰς ἑαυτὴν ἀναβαίνειν 280. 22 ss.

(8) ἔτι εἰ μνημονεύοις, διαρθροίης δ' ἂν ἅ γε ἀκήκοας διὰ τῆς μνήμης ἀναπεμπαζομένη 281. 8 ss.

faisant, elle entrera aussi en contact avec le νοῦς de Porphyre dont elle n'est jamais absente, dans la mesure où elle le garde pour guide et en conserve les leçons. On reste sur le plan statique. Le νοῦς de Marcella ne change pas, et non plus le νοῦς de Porphyre. Il s'agit d'une rentrée en soi, non pas de l'apparition d'un homme nouveau.

On se rapproche davantage de C. H. XIII avec certains passages des Actes apocryphes.

Acta Andreae 5-6 (1).

C'est toujours la même histoire, qui est un des τόποι de cette littérature apocryphe. Un chef, roi, parent du roi ou magistrat local, est marié, vit en bonne union avec son épouse, en a des enfants. L'apôtre paraît, convertit la femme : celle-ci alors se refuse aux ardeurs de son mari et décide de demeurer chaste (2). La condamnation du mariage et de la παιδοποιΐα est un trait habituel dans tous ces récits, l'un de ceux qui les apparentent à certains courants païens de l'époque (3). Sans m'arrêter à ce point, qui voudrait de longs développements, et sans marquer non plus les nombreuses ressemblances entre la gnose des *Actes* et la gnose hermétique (4), je me borne à ce qui concerne l'homme intérieur invisible.

(1) *Acta Apost. Apocr.*, II 1, pp. 40 s. Bonnet. D'après le *Vat.* gr. 808 (s. X ou XI).

(2) Le proconsul de Hiérapolis et sa femme Nicanora : *Acta Philippi* 114 ss. — Aigéatès (magistrat) et Maximilla : *Acta Andreae* 3 ss. — Andronicos (*stratégos* d'Éphèse) et Drusiana : *Acta Joh.* 63 ss. — Charisios (parent du roi) et Mygdonia : *Acta Thomae* 82 ss. — Misdaios (roi) et Tertia : *ib.* 134 ss. Parfois c'est le mari qui est converti et qui amène la femme à la chasteté, ainsi Iréos et Nerkéla : *Acta Philippi* 50 ss. (*A. Ap. Ap.*, II 2, pp. 22 ss. B.). Noter τῇ γυναικί σου ἀπόταξαι 22. 7 et la réponse de Nerkéla à Iréos : οὐ θέλω αὐτὸν (Philippe) εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν μου, ὅτι ὡς ἔμαθον χωρίζει ἄνδρας καὶ γυναῖκας 22. 16 s. — Une variante de ce thème est la séparation de deux fiancés quand la fiancée a été convertie par l'apôtre. Cf. surtout Thamyris et Thékla : *Acta Pauli et Theclae* (*A. Ap. Ap.*, I, pp. 235 ss. Lipsius). De même la fille du roi et son fiancé : *Acta Thomae* 3 ss. M. Blumenthal, *Formen u. Motive in den Apokryphen Apostelgeschichten* (TU, 48, 1 : Leipzig, 1933), pp. 157 ss. compare avec les romans grecs (fiancés séparés par toute sorte d'aventures). Mais dans ces romans la réunion finale est de règle : il faut un heureux dénouement.

(3) Cf. Porph., *Marc.* 1 (273. 1 ss.) ἐγὼ σέ... εἰλόμην ἔχειν σύνοικον... οὔτε παιδοποιΐας χάριν τῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἔχειν κεκρικὼς παῖδας <τοὺς> τῆς ἀληθινῆς σοφίας ἐραστάς, 33 (296. 1 ss.) μηδὲ γυναῖκα ἴδῃς σαυτήν, ὅτι μηδ' ἐγώ σοι ὡς τοιαύτῃ προσέσχον. φεῦγε τῆς ψυχῆς πᾶν τὸ θηλυνόμενον...· ἐκ παρθένου γὰρ ψυχῆς καὶ ἠθέου νοῦ τὰ τικτόμενα μακαριώτατα. ἐξ ἀδιαφθόρων γὰρ τὰ ἄφθορα· ἃ δὲ τίκτει τὸ σῶμα, μιαρὸν πᾶσι τοῖς θεοῖς ἐνομίσθη et cp. *Acta Thom.* 51 (168. 3) ὃς ἐὰν κοινωνήσῃ τῇ μιαρᾷ μείξει..., οὗτος οὐχ ἕξει ζωὴν παρὰ τῷ θεῷ ὃν κηρύσσω.

(4) Elles tiennent au milieu : une influence directe de l'hermétisme paraît peu probable. Voici quelques analogies. La prière *Acta Joh.* 85 (193. 2 B.) δοξάζομέν σου τὸ ὄνομα..., δοξάζομέν σε..., μαρτυροῦμέν σου τῇ χρηστότητι..., αἰνοῦμέν σου τὸν ἀγαθὸν ὄνομα..., εὐχαριστοῦμέν σοι (quatre fois, deux fois avec ὅτι) rappelle par le mouvement la prière du Pap. Mimaut traduite à la fin de

Maximilla donc, s'étant refusée à Aigéatès, court auprès de l'apôtre André dans la prison où il est enfermé. Celui-ci lui tient alors un discours pour l'engager à la persévérance (40. 7 ss.).

« Endure tous les tourments que t'inflige ton mari, regarde quelque peu vers moi, et tu le verras tout entier pris de torpeur et se flétrissant loin de toi. Car — cela surtout, qui m'avait échappé, je dois te le dire —, je n'ai point de repos que je n'aie accompli l'œuvre que je vois se produire en toi (οὐ γὰρ ἡσυχάζω <τὸ> καὶ διὰ σοῦ ὁρώμενον καὶ γινόμενον πρᾶγμα ποιήσας 40. 11). Oui vraiment, je vois en toi Eve repentante, et en moi Adam se retournant (1). Car ce qu'Eve a subi par ignorance, toi maintenant, toi vers qui je tends mon âme, tu le redresses par ta conversion. Ce que le νοῦς a subi quand il a été renversé avec Eve et s'est échappé de lui-même (ἀπολισθήσας ἑαυτοῦ), moi, je le redresse avec toi, dès là que tu te connais comme ramenée » (τῇ γνωριζούσῃ ἑαυτὴν ἀναγομένην 40. 16).

L'apôtre développe ensuite ce thème, puis prononce cette prière (40. 24 ss.) :

« Bravo (εὖ γε), ô Nature sauvée, qui ne t'es pas endurcie (?) et qui ne t'es pas cachée (2). Bravo, Ame qui clames ce que tu as

l'*Asclépius* (p. 353, *Test.*) : χάριν σοι οἴδαμεν..., χαίρομεν ὅτι (deux fois), ἐγνωρίσαμεν (quatre fois). — *Acta Joh.* 94 (hymne de Jésus au Père), p. 198. 4 B. Ὀγδοὰς μία ἡμῖν συμψάλλει..., ὁ δωδέκατος ἀριθμὸς ἄνω χορεύει..., τῷ δὲ ὅλῳ νῷ (scripsi : τῷ δὲ ὅλων ὤ Bonnet!) χορεύειν ὑπάρχει rappelle l'Ogdoade de C. H. I 26, XIII 15 et le zodiaque de C. H. XIII 12 (mais ici défavorable). Pour τῷ ὅλῳ νῷ (qui paraît déjà 198. 1 νοηθῆναι θέλω νοῦς ὢν ὅλος), cf. C. H. II 12 : le lieu où se meut l'univers est l'incorporel, qui est Νοῦς ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων (37. 2).Le sens est cosmique aussi dans cette prière de *Acta Joh.*, cf. R. A. Lipsius, *Die Apokr. Apostelgesch.*, I, p. 529 : „Es ist dieselbe, wesentlich pantheistische Weltanschauung, die uns auch anderwarts in gnostischen Schriften begegnet". — *Acta Petri* 39 (prière à Jésus), p. 99. 5 Lipsius *et omnia in te* (sc. le Christ), *et quidquid tu, et non est aliud nisi tu.* Cf. C. H. V 9 (63. 24) οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐν παντὶ ἐκείνῳ (le monde) ὃ οὐκ ἔστιν αὐτός (Dieu), 10 (64. 7) πάντα γὰρ <ἃ> ἔστι καὶ οὗτός ἐστι, 11 (65. 2) σὺ γὰρ πάντα εἶ καὶ ἄλλο οὐδὲν ἔστιν. — *Acta Thomae* 6-7 (Ode sur la Sophia) : sept paranymphoi (110. 5) : cp. 27 (142. 17) ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ οἴκων, ἵνα ἡ ἀνάπαυσίς σου εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον γένηται et l'Ogdoade de *Acta Joh.* supra; douze serviteurs (110. 6), de nouveau le Zodiaque, dans un sens favorable comme ci-dessus *Acta Joh.* Plus difficile est le cas des trente-deux ὑμνολογοῦντες (109. 8). Lipsius, sans trouver de solution, y voit seulement trente-deux Eons, cf. *Apokr. Apostelgesch.*, I, pp. 305 s. Faut-il lire τριάκοντα καὶ ἕξ (confusion de l'ἐπίσημον et du βῆτα?) : on aurait en ce cas les trente-six décans, cf. *Asclep.* 19 (319. 1) et *Stob. Herm.* VI.

(1) ἐπιστρέφοντα 40. 13. C'est le thème de la conversion, vers Dieu ou vers soi-même (vers sa vraie nature), cf. ἐπανιοῦσα ἐφ' ἑαυτήν 40. 25 et C. H. I 19, 21.

(2) μὴ ἰσχύσασα ἑαυτήν μηδὲ ἀποκρύψασα 40. 24 : μὴ ἰσχυρώσασα ci. Bonnet. On ne sait trop, dans ce grec tardif et souvent incorrect, ce qu'on peut accepter ou refuser. D'autre part V est souvent fautif, et l'on ne doit pas avoir trop de scrupule à corriger. ἰσχύω est actif dans les LXX (ἴσχυσεν νεφέλας *Sir.* 43. 15, ἄρτον... πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα *Sap. Sal.* 16. 20), mais aucun de ces

subi et qui reviens à toi-même (ἐπανιοῦσα ἐφ' ἑαυτήν). Bravo, Homme (1) qui discernes ce qui n'est pas tien et qui t'empresses vers ce qui est tien (καταμανθάνων τὰ μὴ σὰ καὶ ἐπὶ τὰ σὰ ἐπειγόμενος) (2). Bravo, toi qui écoutes les paroles : car je te vois percevant de plus grandes choses encore que ce qu'on te dit (3) (?), je te reconnais plus puissant que les choses qui avaient semblé t'opprimer, plus beau que celles qui te plongeaient dans la fange, qui t'entraînaient en captivité (4). Ayant donc observé, Homme, tout cela en toi-même, que tu es immatériel, saint, lumière, parent de l'Inengendré, intellectuel, céleste, transparent, pur, que tu es au-dessus de la chair, au-dessus du monde, au-dessus des principautés, au-dessus des puissances, sur lesquelles réellement tu présides, t'étant rassemblé et recouvré toi-même dans ta condition vraie, prends conscience de ce que tu l'emportes sur tout le reste (5). Et ayant contemplé ton visage dans ta propre essence (6), ayant

sens ne convient ici. James traduit "† thou hast been strong †", ce qui suppose ἡ ἰσχύσασα, mais ἑαυτήν est nécessaire pour la suite μηδὲ ἀποκρύψασα. Peut-être ἡ ἰσχύσασα <πρὸς ou ἐφ'> ἑαυτὴν = "qui as prévalu contre toi-même », ou, à la rigueur, en gardant μή = qui n'as pas prévalu contre... » (l'ἄλογον n'a pas eu le dessus sur le νοῦς). James traduit μηδὲ ἀποκρύψασα : "and hast not hidden thyself *(from God like Adam)*".

(1) εὖ γε, ἄνθρωπε : c'est l'homme intérieur présent en Maximilla.

(2) Ce langage remonte à Platon, *Alcib.* 128 d 6 οὐκ ἄρα ὅταν τῶν σαυτοῦ ἐπιμελῇ, σαυτοῦ ἐπιμελῇ, cf. M. Aur. XII 3, 1-2 τρία ἐστίν, ἐξ ὧν συνέστηκας· σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς. τούτων τἆλλα μέχρι τοῦ ἐπιμελεῖσθαι δεῖν σά ἐστι· τὸ δὲ τρίτον μόνον κυρίως σόν.

(3) ὡς μείζονά σε καταμανθάνω νοούμενον ἢ <τὸ> λεγόμενον (νοουμένων ἢ λεγομένων ci. Bonnet, d'où "for I see thee to be greater than things that are thought or spoken" James). Je prends νοούμενον au moyen comme C. H. V 11 (65. 4) νοῦς μέν, νοούμενος (cf. n. 35 *ad loc.*) et peut-être II 5 (33. 6) ὁ θεὸς οὐκοῦν οὐχ ἑαυτῷ νοητός· οὐ γὰρ ἄλλο τι ὢν τοῦ νοουμένου ὑφ'ἑαυτοῦ νοεῖται (« car ce n'est pas comme une chose différente du sujet pensant qu'il est pensé par lui-même »). J'entends cet ὡς et les deux suivants ὡς δυνατώτερόν σε γνωρίζω...· ὡς ἐμπρεπέστερον κτλ.) au sens causal, expliquant εὖ γε, plutôt que comme qualifiant σε en tant que νοούμενον, δυνατώτερον, ἐμπρεπέστερον.

(4) *Sc.* le corps et les sens. Images banales, cf. C. H. VII 2-3.

(5) ταῦτα οὖν ἅπαντα καταμαθών, ἄνθρωπε, ἐν ἑαυτῷ, ὅτι ἄϋλος ὑπάρχεις, ὅτι ἅγιος, ὅτι φῶς, ὅτι συγγενὴς τοῦ ἀγεννήτου, ὅτι νοερός, ὅτι οὐράνιος, ὅτι διαυγής, ὅτι καθαρός, ὅτι ὑπὲρ σάρκα, ὅτι ὑπὲρ κόσμον, ὅτι ὑπὲρ ἀρχάς, ὅτι ὑπὲρ ἐξουσίας, ἐφ'ὧν ὄντως εἶ, συλλαβὼν ἑαυτὸν ἐν καταστάσει σου καὶ ἀπολαβὼν νόει ἐν ᾧ ὑπερέχεις 40. 31 ss. Pour ἀρχαί et ἐξουσίαι, cf. saint Paul *Eph.* 1. 21; 3, 10; 6, 12; *Col.* 1, 16; 2, 15. Pour ἑαυτὸν ἀπολαβών, cf. Porph., *Sent.*, p. 37. 1 M. ἀπολαμβάνει αὐτόν, 38.9 αὐτοὺς ἀπολαμβάνειν, 38.21 ἑαυτούς τε ἀπολαμβάνοντες καὶ τῷ θεῷ συναπτόμενοι, 39. 14, 17.

(6) καὶ ἰδὼν τὸ σὸν πρόσωπον ἐν τῇ οὐσίᾳ σου 41. 3. C'est l'image du miroir intérieur, cf. Plat., *Alcib.* 132 e ss., Porph., *Marc.* 13 (282. 22) δι'ὧν μάλιστα καὶ αὐτὸς (*sc.* ὁ θεός) ἐνοπτρίζεσθαι πέφυκεν, *Acta Thomae* 112 (chant de la perle, p. 223. 7 ss. Bonnet) οὐκ ἐμνημόνευον δὲ τῆς λαμπρότητός μου· παῖς γὰρ ὢν ἔτι καὶ κομιδῇ νέος κατελελοίπειν αὐτὴν ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς βασιλείοις (sur ce thème, cf. G. P. Wetter, *Phôs*, pp. 174 ss.). ἐξαίφνης δὲ ἰδόντος μου τὴν ἐσθῆτα ὡς ἐν ἐσόπτρῳ ὁμοιωθεῖσαν, καὶ ὅλον ἐμαυτὸν ἐπ' αὐτὴν ἐθεασάμην, καὶ ἔγνων καὶ εἶδον δι' αὐτῆς ἐμαυτόν, ὅτι κατὰ μέρος διῃρήμεθα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὄντες, καὶ πάλιν ἕν ἐσμεν διὰ μορφῆς μιᾶς, *Acta Joh.* 95 (198. 12 B.)

rompu tous les liens (1), je ne dis pas seulement ceux du monde créé (τὰ περὶ γενέσεως), mais ceux même qui sont au-dessus du monde créé et dont nous t'avons enseigné les noms infiniment grands (ἀλλὰ καὶ τὰ ὑπὲρ γένεσιν, ὧν σοι προσηγορίας ἐθέμεθα ὑπερμεγέθεις οὔσας) (2), aspire à voir celui qui s'est révélé à toi, qui n'a pas eu de commencement : peut-être, si tu prends courage, le connaîtras-tu, toi seul » (3).

Dans la suite (c. 9, 41. 36 ss.), André revient une fois encore sur ce thème de l'homme intérieur (4) :

« Je te demande donc à toi, Homme sage, de demeurer un intellect bien conditionné quant à la vue. Je te demande, intellect qui ne parais pas, de te conserver toi-même avec soin. Je te supplie, aime Jésus, ne te laisse pas vaincre par le Mauvais. Viens aussi à mon aide, Homme que j'invoque, pour que je devienne parfait. Viens à mon secours, pour que tu connaisses ta vraie nature. Compatis à ma passion, pour que tu saches ce que je souffre et échappes à la souffrance. Vois les mutilations que je vois, et <tu ne verras pas> celles que tu vois (5). Vois ce qu'il faut voir, et tu ne verras pas ce qu'il ne faut pas voir. Ecoute ce que je dis, et rejette ce que tu as entendu (6) ».

ἔσοπτρόν εἰμι σοι τῷ νοοῦντί με. Il manque une monographie. M. P. Demiéville, *Le miroir spirituel*, *Sinologica*, I, 1947, pp. 112 ss. a réuni des textes orientaux sur ce thème et comparé avec la mystique occidentale (pp. 127 ss.).

(1) τὰ πάντα διαρρήξας δεσμά 41. 4. Cf. C. H. VII 2 (81. 18) πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ...τὸ τῆς φθορᾶς δεσμόν, Porph., *Marc.* 33 (295. 18) ἐδέθημεν γὰρ φύσεως δεσμοῖς οἷς ἡμᾶς περιέβαλε, κοιλίᾳ κτλ.

(2) Rien de pareil dans ce qui précède, mais le début du récit est perdu dans le *Vat.* Ces noms devaient être ceux d'Eons gnostiques qui, selon le schème connu, retiennent l'âme dans sa montée vers le Dieu suprême.

(3) πόθησον ἐκεῖνον ἰδεῖν <τὸν?> ὀφθέντα σοι, οὐ γενόμενον, ὃν τάχα εἷς μόνος γνωρίσει θαρρῶν 41. 6-7.

(4) Le texte n'est pas fameux. Je l'établis tant bien que mal (41. 36 ss.) : δέομαί σου οὖν τοῦ φρονίμου ἀνδρός, ὅπως διαμείνῃ<ς> εὖ ὄψει (εὔοψις V) νοῦς. δέομαί σου τοῦ μὴ φαινομένου νοῦ, ὅπως αὐτὸς διαφυλαχθῇ<ς>. παρακαλῶ σε (σου V), τὸν Ἰησοῦν φίλησον, μὴ ἡττηθῇς τῷ χείρονι. συλλαβοῦ κἀμοί, ὃν παρακαλῶ ἄνθρωπον, ἵνα τέλειος γένωμαι. βοήθησον καὶ ἐμοί, ἵνα γνωρίσῃς τὴν ἀληθῆ σου φύσιν. συμπάθησόν μου τῷ πάθει, ἵνα γνωρίσῃς ὃ πάσχω καὶ τοῦ (an ἀπὸ τοῦ, vel τὸ?) παθεῖν φεύξῃ. ἴδε ἃς αὐτὸς ὁρῶ, καὶ ἃς ὁρᾷς πηρώσεις <οὐκ ὄψει>· ἴδε ἃ δεῖ, καὶ ἃ μὴ δεῖ οὐκ ὄψει. ἄκουσον ὧν λέγω, καὶ ἅπερ ἤκουσας ῥῖψον.

(5) Maximilla voit les mutilations extérieures de l'Apôtre en sa prison; André l'invite à voir les mutilations intérieures de l'homme qui n'est pas encore régénéré.

(6) J'ai essayé de rendre la double construction ἄκουσον ὧν et ἅπερ ἤκουσας cf. Blass-Debrunner 173 (avec gén. "gehorchen", avec acc. "wahrnehmen"), mais en fait je doute que l'auteur ait mis ici cette nuance. Dans les deux cas, il doit vouloir dire « écouter, obéir à » (donc ὧν ἤκουσας). Pour l'acc. dans ce sens, cf. *Mth.* 7, 24 πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς, où Luc a (6,47) πᾶς ὁ... ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς. De même ἀκούειν et acc. « obéir à quelqu'un », *Acta Joh.* 201. 8 ἐὰν δέ με ἀκούσῃς (pour μου ἀκούσῃς), où j'hésiterais à corriger. En revanche *Eph.* 4, 20s.

Nous avons bien ici la doctrine de l'homme intérieur (εὖ γε, ἄνθρωπε 40. 26, ἄνθρωπε 40. 31, τοῦ φρονίμου ἀνδρός 41. 36, ὃν παρακαλῶ ἄνθρωπον 42. 2), mais ce n'est pas un homme nouveau, c'est le νοῦς (40. 16, 41. 37). En Adam, ce νοῦς a été renversé avec Eve et il est sorti de lui-même (ὁ σὺν ἐκείνῃ καταχθεὶς καὶ ἀπολισθήσας ἑαυτοῦ νοῦς 40. 15) : dès lors, la conversion (μετανοοῦσαν 40. 13, ἐπιστρέφοντα 40. 13, ἐπιστρέφουσα 40. 15) ou le redressement (κατορθοῖς 40. 15, διορθοῦμαι 40. 17) consiste à briser les liens de la chair (41. 4) et à revenir au νοῦς, c'est-à-dire à rentrer en soi-même (ἐπανιοῦσα ἐφ'ἑαυτήν 40. 25), à regarder son vrai visage dans le miroir de l'essence (ἰδὼν τὸ σὸν πρόσωπον ἐν τῇ οὐσίᾳ σου 41. 3). On se découvre alors tel que l'on est vraiment, un « homme » immatériel, saint etc. (40. 32 ss.), au-dessus de la chair, du monde et des puissances qui règnent sur le monde, cf. C. H. XII 9 (177. 15 ss.) εὑρήσεις ὅτι ἀληθῶς πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή.

Acta Johannis 28-29 (1).

Lycomède, *stratègos* des Ephésiens, ayant vu sa femme guérie et ayant été lui-même ressuscité par saint Jean, fait faire secrètement le portrait de l'Apôtre par un peintre, installe ce portrait dans sa chambre et se met à l'adorer (2). Jean, qui vit chez Lycomède, découvre la chose et demande à son hôte : « Est-ce là un de tes dieux qui est représenté? Car je vois que tu vis encore à la manière des païens » (3). Lycomède répond : « Je n'ai qu'un seul Dieu, celui qui m'a tiré de la mort avec ma femme. Mais puisque, après ce Dieu-là, il faut bien appeler dieux aussi les hommes qui ont été nos bienfaiteurs, c'est toi, père, qui es peint sur ce tableau, toi que je couronne, aime et révère, car tu es devenu pour moi un bon guide » (27, 165. 28 ss.). Le trait est intéressant et s'accorde aux mœurs du temps.

ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε = « Si vraiment *vous avez entendu parler de lui* et avez été instruits à son sujet ».

(1) *Acta Apost. Apocr.*, II 1, pp. 166 s. Bonnet.

(2) ἣν (*sc.* εἰκόνα) λαβὼν καὶ ἀναθεὶς εἰς τὸν ἑαυτοῦ κοιτῶνα ἔστεφεν 165. 19, καὶ ὁρᾷ εἰκόνα περιεστεμμένον πρεσβύτου καὶ παρακειμένους λύχνους καὶ βωμοὺς (petits autels portatifs) ἔμπροσθεν 165. 25 s. Cp. Theophr., *Charact.* 16, 10 καὶ ταῖς τετράσι καὶ ταῖς ἑβδόμαις... ἀγοράσαι μυρρίνας λιβανωτὸν πόπανα καὶ εἰσελθὼν εἴσω στεφανοῦν τοὺς Ἑρμαφροδίτους ὅλην τὴν ἡμέραν, Theophr. *ap.* Porph., *de abst.* II 16 (146, 5 N.) τὸν δὲ Κλέαρχον φάναι... σπουδαίως θύειν ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, κατὰ μῆνα ἕκαστον ταῖς νουμηνίαις στεφανοῦντα καὶ φαιδρύνοντα τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἑκάτην καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἱερῶν ἃ δὴ τοὺς προγόνους καταλιπεῖν, καὶ τιμᾶν λιβανωτοῖς καὶ ψαιστοῖς καὶ ποπάνοις. Platon transpose ces rites sur le plan spirituel *Tim.* 90 c 4 ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὐτῷ.

(3) « Le rite d'allumer des lampes, aux fêtes locales et aux fêtes domestiques, était l'un de ceux qui mettaient le plus en rage le fanatisme chrétien », Perdrizet, *Terres cuites... Fouquet*, p. 108.

On comparera le culte que les Épicuriens rendaient à leur maître, dont ils vénéraient le buste dans leurs chambres à coucher, et portaient l'image sur des anneaux (1). Ceci amène, de la part de l'apôtre, un discours où il explique à Lycomède que ce tableau n'est pas son vrai portrait (166. 12 ss.) :

« Aussi vrai que vit le Seigneur Jésus-Christ, ce portrait me ressemble. Non pas à moi pourtant, mon enfant, mais à mon image charnelle. Si le peintre qui a imité mon apparence sur ce tableau veut me représenter, il a besoin maintenant des couleurs qui t'ont été données (2)... Fais-toi mon peintre, Lycomède, un bon peintre. Tu as des couleurs, celles que te donne par mon intermédiaire celui qui nous peint tous pour lui-même, Jésus, celui qui connaît la forme, le contour, la figure, la disposition et le caractère de nos âmes. Voici les couleurs dont je te prie d'user dans ta peinture : la foi en Dieu, la connaissance, la crainte révérentielle, l'amitié, la libéralité, la douceur, la gentillesse, l'amour fraternel, la chasteté, la simplicité, la tranquillité d'âme, l'intrépidité, l'absence de chagrin, la gravité (3), bref, toute cette palette de couleurs qui trace l'image de ton âme, relevant désormais ceux de tes membres qui gisaient, abaissant ceux qui s'étaient élevés, qui soigne tes meurtrissures, guérit tes blessures, arrange tes cheveux en désordre, lave ta face, discipline ton regard, purge tes entrailles, vide ton ventre, excise les parties sous le ventre (4). D'un mot, quand tout cet ensemble de couleurs se sera composé et mêlé dans ton âme encore indomptée, non polie et formée en bloc solide, il la présentera à notre seigneur Jésus-Christ. Mais ce que tu fais là est puéril et imparfait. Tu as tracé l'image morte d'un mort (5) ».

Ici apparaît l'idée de « l'homme nouveau ». Non seulement le tableau, pour représenter le vrai moi, doit montrer l'âme, non le corps, mais cette âme doit être peinte avec les couleurs des vertus, qui tracent l'image d'un homme corrigé, lavé, guéri. Il ne s'agit pas

(1) *Epicurios voltus per cubicula gestant ac circumferunt secum*, Plin., *n. h.* 30, 5 (ici ἀναθεὶς εἰς τὸν ἑαυτοῦ κοιτῶνα 165. 20); *(Epicuri) imaginem... in poculis et in anulis habent*, Cic., *de fin.*, V 1, 3. Cf. mon *Epicure et ses dieux*, p. 68, n. 3.

(2) Deux lignes de texte incertain. Je reprends à 166. 18.

(3) Ces quatre dernières — ἀταραξία, ἀφοβία, ἀλυπία, σεμνότης — sont des vertus spécifiques du sage hellénistique.

(4) Le sujet reste toujours ὅλως ὁ τῶν χρωμάτων χόρος (166. 25), repris 167. 3 καὶ ἁπλῶς ὅλη συνελθοῦσα τῶν τοιούτων χρωμάτων <...> καὶ μίξις, mais à partir de ἀνεγείρων (166. 25), les verbes expriment l'action d'un pédagogue et d'un médecin.

(5) ἔγραψας νεκροῦ νεκρὰν εἰκόνα 167. 6 : cf. C. H. VII 2 (81. 20) τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αἰσθητὸν νεκρόν, τὸν περιφόρητον τάφον et la note 11 *ad loc.*

seulement de retrouver son νοῦς comme en C. H. I, mais, comme en C. H. XIII, de remplacer un ancien être par un nouveau.

Acta Joh. 87-105.

Il y a longtemps qu'on a signalé (1) le docétisme d'une section importante (c. 87-105) des *Acta Johannis*. Ce docétisme est d'une nature particulière. Il ne consistepas, selon la définition courante (2), à croire que le corps du Christ n'a été qu'une apparence en sorte que toute l'histoire humaine de Jésus en devient pure fiction. Il porte deux caractères. D'une part, Jésus change d'apparence, soit que, plusieurs disciples étant réunis dans un même lieu, Jésus se montrât sous une forme différente à l'un et à l'autre — ainsi, à la première rencontre de Jésus avec Jacques et Jean, Jacques le voit comme un enfant, Jean comme un homme de bel aspect et souriant (88, p. 194. 10 ss.); un peu plus tard, Jean le voit chauve mais à la barbe nourrie, Jacques comme un adolescent portant son premier duvet (89, p. 194. 22 ss.), — soit que, aux yeux du même disciple, Jésus changeât de stature, tantôt petit tantôt se dressant jusqu'au ciel (89, p. 195. 1 s.), ou de qualité : sa poitrine est tantôt douce et molle, tantôt dure comme le roc (89, p. 195. 2 ss.). D'autre part le corps de Jésus, sans subir aucune modification dans son aspect extérieur, peut être tour à tour matériel ou immatériel. Jésus, aux yeux de ses disciples, reste toujours le même : mais la substance de son corps passe d'un état à l'autre. Ou, pour préciser encore, le *vrai* corps de Jésus est immatériel : mais ce corps immatériel devient à l'occasion un corps pourvu de matière.

Jésus ne laisse pas d'empreinte solide sur le sol (93, p. 197. 4 ss.). Il n'a besoin ni de nourriture (93, p. 196. 22) ni de sommeil (89, p. 194. 27), ce qui est un privilège divin : ainsi l'Homme essentiel de C. H. I 15 (12. 2) est ἄϋπνος ἀπὸ ἀΰπνου (3). « Et je veux vous dire encore une merveille, frères. Parfois, voulant le saisir, je rencontrais un corps matériel et solide; d'autres fois en revanche, quand je le tâtais, ce qui s'offrait à moi était sans matière, incorporel, comme si cela n'avait pas existé du tout » (ποτὲ βουλόμενος αὐτὸν κρατῆσαι, ἐν ὑλώδει καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλλον. ἄλλοτε δέ ποτε πάλιν ψηλαφῶντός μου αὐτὸν ἄϋλον ἦν καὶ ἀσώματον τὸ ὑποκείμενον καὶ ὡς μηδὲ ὅλως ὄν 93, p. 196. 19).

On ne peut nier qu'il y ait là une curieuse ressemblance avec la

(1) R. A. Lipsius, *Die Apokr. Apostelgesch.*, I, pp. 521 ss.
(2) Cf. par exemple *Dict. Théol. Cath.*, IV (1911), 1484 ss., s. v. *Docétisme* (Bareille). Cet article ne mentionne pas les *Acta Joh.*
(3) Cf. éd. Budé, n. 44 *ad loc.* et *REG*, L, 1937, pp. 492 ss.

condition de l'homme régénéré en C. H. XIII. La forme visible de Jésus est celle d'un homme pareil aux autres (1) : l'être réel de Jésus est tout glorieux et immatériel. De même, la forme extérieure du régénéré est restée la même. Hermès a gardé sa stature, les traits habituels de sa personne (τὸ γὰρ μέγεθος βλέπω τὸ σὸν τὸ αὐτὸ ... σὺν τῷ χαρακτῆρι XIII 5, 202. 10). Il est un homme pareil aux autres (ἄνθρωπος εἷς XIII 4, 202. 8). Mais il est en même temps Dieu, fils de Dieu (θεοῦ θεὸς παῖς XIII 2, 201. 5, τοῦ θεοῦ παῖς XIII 4, 202. 7), il est sorti de lui-même pour entrer dans un corps immortel (ἐμαυτοῦ ἐξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα XIII 3, 201. 15), toutes les propriétés du corps matériel (couleur, etc.) lui sont maintenant étrangères (ἀλλότριος δὲ τούτων εἰμί XIII 3, 201. 20).

Ces analogies reconnues, il est intéressant de noter entre les *Acta Johannis* et C. H. XIII certaines ressemblances verbales assez frappantes.

Avant de subir la Passion, Jésus réunit ses disciples, les range en cercle autour de lui en se tenant par la main comme pour une ronde et, debout au milieu d'eux, prononce une doxologie et un hymne au Père en même temps qu'il danse une danse symbolique qu'on peut nommer la « Danse de la Passion » (2). L'hymne est suivi de conseils aux disciples (96, pp. 198. 14 ss.).

« Entrant dans le sentiment de ma danse, vois-toi en moi qui parle, et, ayant vu ce que je fais, garde le silence sur mes mystères.

Toi qui danses, perçois ce que je fais, que cette Passion de l'Homme que je dois souffrir, c'est la tienne : tu n'aurais pu du tout comprendre ta souffrance si je ne t'avais été envoyé par le Père comme la Parole.

Toi qui as vu ce que je souffre, tu m'as vu comme si je souffrais (3), et, ayant vu, tu n'es pas resté inerte, mais tout ton être s'est ému † ... † .

(1) Avec cette différence pourtant que ce corps humain n'est pas soumis aux exigences de la chair : il ne connaît ni la faim ni le sommeil (cf. *supra*).

(2) Sur ce curieux morceau, cf. Lipsius, *l. c.*, I, pp. 525 ss. Sur la version latine (fragment) en saint Augustin, *ep.* 237 (ad Ceretium), *ib.*, p. 528. On songera aux pantomimes si chères au public sous l'Empire où la passion d'un dieu (Attis, Adonis, Osiris) était mimée, cf. E. Wüst *ap.* P. W., XVIII 3, 833 ss. (*Pantomimus:* liste des sujets représentés 847-849) et O. Weinreich, *Epigramm und Pantomimus* (Heidelberg, 1948), pp. 12 ss. (*Der Gallos-Pantomimus*).

(3) ὁ ἰδὼν ὃ πάσχω, ὡς πάσχοντά <μ'?> εἶδες. En réalité Jésus ne souffre pas. Ou plutôt sa passion visible n'est pas sa vraie passion, cf. *infra* 201. 19 ἀκούεις με παθόντα καὶ οὐκ ἔπαθον, μὴ παθόντα καὶ ἔπαθον. Cp. C. H. XII 7 (176. 22) ἀλλ'ὁ ἐλλόγιμος, ὦ τέκνον, οὐ μοιχεύσας πείσεται ἀλλ' ὡς μοιχεύσας, οὐδὲ φονεύσας ἀλλ'ὡς φονεύσας. Ce n'est que l'être apparent qui aura été adultère ou meurtrier : l'être vrai de l'ἐλλόγιμος, c'est-à-dire son νοῦς,

Tu as en moi une couche : repose toi sur moi (1).

Ce que je suis, tu le sauras quand je serai parti. Ce qu'on me voit être à présent, je ne le suis pas : tu verras quand tu seras venu.

Si tu avais compris ce qu'est souffrir, tu n'aurais pas eu à souffrir : sache ce qu'est souffrir, et tu n'auras pas à souffrir.

Ce que tu ne sais pas, je te l'enseignerai moi-même. Je suis ton Dieu, non le Dieu du traître.

Je veux être discipliné pour les âmes saintes.

Connais à mon sujet la parole de la Sagesse.

Dis de nouveau avec moi : Gloire à toi, Père; gloire à toi, Logos; gloire à toi, Esprit Saint (2).

† ... †

Une fois pour toutes, j'ai joué tout mon rôle, et n'ai eu nullement à en rougir. Moi, j'ai dansé ma danse (3) : toi, comprends le tout et, ayant compris, dis : Gloire à toi, Père. — Amen » (4).

J'ai voulu traduire ce morceau en entier pour donner le ton, mais seuls nous intéressent directement les mots ὡς πάσχοντά <μ'?> εἶδες (5) et ὃ νῦν ὁρῶμαι, τοῦτο οὐκ εἰμί. C'est la même idée que C. H. XIII 3 (202. 1) οὐκ ὀφθαλμοῖς τούτοις θεωροῦμαι νῦν (6). On la retrouve plus loin.

n'est pas réellement coupable, XII 7 (176. 18) οἱ δὲ ἐλλόγιμοι, ὧν ἔφαμεν τὸν νοῦν ἡγεμονεύειν, οὐχ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις πάσχουσιν, ἀλλὰ τῆς κακίας ἀπηλλαγμένοι οὐ κακοὶ ὄντες πάσχουσι. Ce n'est pas tout à fait la même idée, mais c'est encore du docétisme, et l'on voit combien la doctrine des deux hommes, extérieur et intérieur, est alors courante.

(1) ἐπαναπάηθί μοι : cf. C. H. XIII 20 (208. 21) βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι, IX 10 (100. 23) τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο.

(2) Rappel de la doxologie initiale, c. 94.

(3) ἐγὼ ἐσκίρτησα : cf. Aristoph., *Plut.* 761 ὀρχεῖσθε καὶ σκιρτᾶτε καὶ χορεύετε.

(4) Je donne ici le texte (198. 14 ss.) en adoptant la plupart des corrections de James (signalées dans l'app. crit. de Bonnet), et sans indiquer chaque fois la leçon manuscrite incorrecte ou inintelligible : ὑπακούων δέ μου τῇ χορείᾳ, ἴδε σεαυτὸν ἐν ἐμοὶ λαλοῦντι, καὶ ἰδὼν ὃ πράσσω τὰ μυστήριά μου σίγα (lat. *qui vides quod ago, tace opera mea*). ὁ χορεύων, νόει ὃ πράσσω, ὅτι σόν ἐστι τοῦτο <τὸ> τοῦ ἀνθρώπου πάθος ὃ μέλλω πάσχειν· οὐ γὰρ ἐδύνω (sans ἄν, cf. C. H. XIII 15, 206. 16 ἐβουλόμην) ὅλως συνιδεῖν ὃ πάσχεις εἰ μή σοι λόγος ὑπὸ πατρὸς ἐστάλην. ὁ ἰδὼν ὃ πάσχω, ὡς πάσχοντά <μ'?> εἶδες, καὶ ἰδὼν οὐκ ἔστης, ἀλλ' ἐκινήθης ὅλος † κινηθεῖς σοφίζειν †. στρωμνήν με (με James : μὲν codd.) ἔχεις, ἐπαναπάηθί μοι. τίς εἰμὶ ἐγώ, γνώσῃ ὅταν ἀπέλθω. ὃ νῦν ὁρῶμαι, τοῦτο οὐκ εἰμί· ὄψει ὅταν σὺ ἔλθῃς. εἰ τὸ πάσχειν ᾔδεις, τὸ μὴ παθεῖν ἂν εἶχες· τὸ παθεῖν σὺ γνῶθι, καὶ τὸ μὴ παθεῖν ἕξεις. ὃ σὺ μὴ οἶδας, αὐτὸς σε διδάξω. θεός εἰμί σου, οὐ τοῦ προδότου. ῥυθμίζεσθαι θέλω ψυχαῖς ἁγίαις. ἐπ' ἐμοὶ τὸν λόγον γνῶθι τῆς σοφίας. πάλιν <σὺν> ἐμοὶ λέγε· δόξα σοι, πάτερ, δόξα σοι, λόγε, δόξα σοι, πνεῦμα ἅγιον. †τὸ δὲ ἐμὸν ἠθελήσώμην (!) γνῶναι†. λόγον ἅπαξ ἔπαιξα πάντα, καὶ οὐκ ἐπησχύνθην ὅλως. ἐγὼ ἐσκίτησα, σὺ δὲ νόει τὸ πᾶν καὶ νοήσας λέγε· δόξα σοι, πάτερ. 'Αμήν. La v. lat. n'a que deux versets, celui que j'ai cité et *verbo illusi cuncta et non sum illusus in totum*, ce qui suppose λόγῳ [ἅπαξ?] ἔπαιξα πάντα, καὶ οὐκ ἐπαίχθην ὅλως, mais il n'y a pas lieu, selon moi, de corriger la leçon des MSS. grecs; il peut avoir existé plusieurs variantes d'un même texte.

(5) Cf. *supra*, p. 234, n. 3.

(6) Cf. *supra*, p. 225, n. 1.

Au moment de la Passion, Jean fuit sur le mont des Oliviers, dans une grotte (cf. 97, p. 199. 13 καὶ στὰς ὁ κύριός μου ἐν μέσῳ τοῦ σπηλαίου). Or, à l'heure même où le Christ est en croix, il se fait entendre à Jean dans cette caverne et, dans un long discours (c. 98-101), lui expose à nouveau la doctrine de la forme apparente et de l'être réel (1).

(c. 99, 200. 19 ss.) « ... Ce (la vraie Croix) n'est pas cette croix de bois que tu vas voir quand tu seras descendu d'ici. Et je ne suis pas non plus celui qui est attaché à cette croix, dont à présent, sans le voir, tu entends seulement la voix. On m'a pris pour ce que je ne suis pas, car je ne suis pas ce que j'ai été aux yeux de beaucoup d'autres : de quelque nom qu'ils me nomment, c'est chose vile et indigne de moi (2). Puis donc que le lieu du repos (ὁ τόπος τῆς ἀναπαύσεως) ne se voit ni ne se décrit, bien moins saurait-on me voir, moi le Seigneur de ce lieu ».

(c. 100, 201. 4 ss.) « ... Mais quand la nature et la race humaine aura été restaurée, me devenant semblable en tant qu'obéissant à ma voix, elle sera ce que tu m'entends dire que je suis maintenant, et elle ne sera plus ce qu'elle est à présent, mais elle sera au-dessus de ces choses, comme je le suis moi-même aujourd'hui. Tant en effet que tu ne te dis pas encore mien, tu n'es pas ce que je suis. Mais si tu m'écoutes, toi aussi en m'écoutant tu seras comme moi, et moi je serai ce que j'étais. Quand tu seras comme moi, <tu le seras> de mon fait : car c'est de mon fait que tu es cela (*sc.* ce que je suis) » (3).

(c. 101. 201. 13 ss.) « De tout ce qu'ils diront donc à mon sujet, je n'ai rien souffert. Mais cette passion que je t'ai montrée à toi et

(1) Ce discours n'est conservé en entier que dans un manuscrit de Vienne (*C* de Bonnet, *Acta Ap. Ap.* I 1, p. XXX). A partir de 200. 10 c'est notre seul témoin, malheureusement un témoin très médiocre.

(2) ὃ οὐκ εἰμὶ ἐνομίσθην, μὴ ὢν ὃ ἤμην ἄλλοις πολλοῖς, ἀλλ', ὅ τι με ἐροῦσιν, ταπεινὸν καὶ οὐκ ἐμοῦ ἄξιον 200. 22 ss. Quant à la vraie Croix, elle est définie 200. 5 ss. ὁ σταῦρος οὗτος ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς, ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Ἰησοῦς, ποτὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις. ταῦτα (ται cod. *C*, notre seul témoin à partir d'ici) μὲν <οὖν> ὡς πρὸς ἀνθρώπους. ὃ δὲ ὄντως ἐστὶν αὐτὸς πρὸς αὐτὸν (= ἑαυτὸν) νοούμενος καὶ εἰς ἡμᾶς λεγόμενος, διορισμὸς πάντων ἐστίν, cf. Lipsius, *l. c.*, I, pp. 523 ss.

(3) Texte incertain que je lis ainsi : ὅταν δὲ ἀναληφθῇ ἀνθρώπου φύσις καὶ γένος πρωσχωροῦν ἐπ' ἐμὲ φωνῇ τῇ ἐμῇ πειθόμενον, ὃν νῦν ἀκούεις (ἀκούω cod.) με σύ, τοῦτο γενήσεται, καὶ οὐκέτι ἔσται ὃ νῦν ἐστιν, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῶν, ὡς κἀγὼ νῦν. μέχρι γὰρ μήπω ἴδιον μου λέγεις ἑαυτόν, τοῦτο οὐκ εἶ (εἰμί cod.) ὅ εἰμι· ἐὰν δέ με ἀκούσῃς, ἀκούων καὶ σὺ μὲν ἔσῃ (James : σὺ μένε cod.) ὡς κἀγώ, ἐγὼ δὲ ὃ ἤμην ἔσομαι. ὅταν (asyndète, cf. 201. 15 s. et l'index de Bonnet, II 2, p. 360) ἔσῃ (σὲ cod.) ὡς ἐγώ, παρ' ἐμαυτοῦ (ἐμαυτῷ cod.) <ἔσῃ>· παρὰ γὰρ τούτου (τοῦ cod.) τοῦτο εἶ.

aux autres en dansant, je veux qu'on l'appelle un mystère. Ce que tu es, tu le vois : je te l'ai montré. Ce que je suis, moi seul le sais, nul autre. Permets donc que je garde ce qui est mien. Ton rôle à toi, c'est de voir à travers moi (1). Quant à me voir réellement, j'ai dit que ce n'est pas possible, sauf ce que tu peux apprendre à connaître parce que tu m'es allié. Tu entends dire que j'ai souffert, et je n'ai pas souffert; que je n'ai pas souffert, et j'ai souffert; que j'ai été percé et je n'ai pas été frappé; que j'ai été pendu, et je n'ai pas été pendu; que j'ai fait couler du sang de moi, et il n'en a pas coulé. D'un mot, ce qu'on dit à mon sujet, je ne l'ai pas éprouvé : ce qu'on ne dit pas, je l'ai subi. Ce que c'est, je le laisse entendre : je sais par expérience que tu comprendras. Comprends donc que je fais l'éloge du Logos : du percement du Logos, du sang du Logos, de la blessure du Logos, de la pendaison du Logos, de la passion du Logos, de la clouaison du Logos, de la mort du Logos. Et si je parle ainsi, c'est pour avoir séparé l'homme (*sc.* du Logos). Comprends donc d'abord le Logos, puis tu comprendras le Seigneur, puis en troisième lieu l'homme et ce qu'il a souffert » (2).

Ce docétisme est très proche de celui du C. H. XIII. Le Jésus de la croix n'est pas le vrai Jésus, non plus que la croix de bois n'est la vraie croix. On le voit souffrir en apparence (ὡς πάσχοντα <μ'?> εἶδες 198. 18) : en réalité ce n'est pas de cette passion qu'il souffre; la vraie passion est celle qu'il a dansée et qu'il veut qu'on nomme son mystère (3). A l'exemple de Jésus, l'homme « qui écoute » et que cette obéissance transforme (4) ne sera plus ce qu'il est

(1) Ou « par moi », δι' ἐμοῦ : cf. C. H. XIII 21 (209. 11) ἀλλὰ καὶ πρόσθες, ὦ τέκνον, « διὰ τοῦ Λόγου ». Noter ὁρᾶν pris absolument comme XIII 20 (208. 22) εἶδον θελήματι τῷ σῷ.

(2) οὐδὲν οὖν ὧν μέλλουσιν λέγειν περὶ ἐμοῦ ἔπαθα· ἀλλὰ καὶ τὸ πάθος ἐκεῖνο ὃ ἔδειξά σοι καὶ τοῖς λοιποῖς χορεύων μυστήριον βούλομαι καλεῖσθαι. ὃ γὰρ εἶ, σὺ ὁρᾷς· τοῦτο ἐγώ σοι ἔδειξα· ὃ δέ εἰμι, τοῦτο ἐγὼ μόνος οἶδα, ἄλλος οὐδείς. τὸ οὖν ἐμὸν ἔα με (James : ἐαῖμε cod.) ἔχειν· τὸ δὲ σὸν δι' ἐμοῦ ὁρᾶν. ἐμὲ δὲ ὄντως ὁρᾶν οὐ<κ> ἔφην ὑπάρχειν, ἀλλὰ ὅ τι δὴ σὺ (ὃ σὺ δέ νυ cod.) γνωρίζεις συγγενὴς ὤν. ἀκούεις με παθόντα καὶ οὐκ ἔπαθον, μὴ παθόντα καὶ ἔπαθον, νυγέντα καὶ οὐκ ἐπλήγην, κρεμασθέντα καὶ οὐκ ἐκρεμάσθην, αἷμα ἐξ ἐμοῦ ῥεύσαντα καὶ οὐκ ἔρρευσεν· καὶ ἁπλῶς ἃ ἐκεῖνοι λέγουσιν περὶ ἐμοῦ ταῦτα μὴ ἐσχηκέναι, ἃ δὲ μὴ λέγουσιν ἐκεῖνα πεπονθέναι. τίνα δέ ἐστιν αἰνίσσομαι (James : ἐν ὕσσωμε cod.)· σύνοιδα (σην οἶδα cod.) γὰρ ὅτι συνήσεις. νόησον οὖν με λόγου αἴνεσιν <αἰνεῖν>, λόγου νύξιν, λόγου αἷμα, λόγου τραῦμα, λόγου ἐξάρτησιν, λόγου πάθος, λόγου πῆξιν, λόγου θάνατον· καὶ οὕτως χωρίσας ἄνθρωπον λέγω. τὸν (τὸ?) μὲν οὖν πρῶτον λόγον νόησον, εἶτα κύριον νοήσεις, τὸν δὲ ἄνθρωπον τρίτον καὶ τὸ τί (ὅ τι?) πέπονθεν. Peut-être καὶ οὕτως, χωρίσας ἄνθρωπον λέγω,... νόησον = « Et ainsi, je veux dire après avoir séparé l'homme (*sc.* du Logos),... conçois etc. ».

(3) μυστήριον βούλομαι καλεῖσθαι 201. 15, τὰ μυστήριά μου σίγα 198. 15. Sur ce dernier point, cp. C. H. XIII 22 (209. 15) σιγὴν ἐπάγγειλαι.

(4) On notera que dans cette section docétique des *Acta Joh.*, il n'est question que d'écouter (obéir à) la Parole (ἐὰν δέ με ἀκούσῃς [*sup.*, p. 230, n. 6],

maintenant (οὐκέτι ἔσται ὃ νῦν ἐστιν) mais il sera comme Jésus (σὺ μὲν ἔσῃ ὡς κἀγώ 201. 6 ss.). Mêmes traits, mêmes expressions en C. H. XIII 3 (201. 16) καί εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρίν, 2 (201. 4) ἄλλος ἔσται ὁ γεννώμενος.

L'être intérieur et réel de Jésus est inconnaissable et invisible : ὃ δέ εἰμι, τοῦτο ἐγὼ μόνος οἶδα, ἄλλος οὐδείς 201. 16, ὃ νῦν ὁρῶμαι, τοῦτο οὐκ εἰμί 198. 21, ἐμὲ δὲ ὄντως ὁρᾶν οὐκ ἔφην ὑπάρχειν 201. 17. (1). Hermès parle de même de son ἄπλαστος ἰδέα (XIII 3, 201.14) qui est invisible aux yeux du corps : οὐκ ὀφθαλμοῖς τούτοις θεωροῦμαι νῦν (202.1).

On ne peut discerner quelque chose de Jésus que si l'on est συγγενής (*A. Joh.* 201. 19). Il faut que la nature de l'homme ait été restaurée (ὅταν δὲ ἀναληφθῇ ἀνθρώπου φύσις 201. 4) et cette restauration ne peut venir que de Jésus (παρ' ἐμαυτοῦ 201. 10). Pareillement la restauration de l'hermétiste exige une nouvelle naissance qui le fait entrer dans le γένος de Dieu (C. H. XIII 1-2).

Ces traits parallèles sont remarquables. Il serait vain de supposer quelque influence réciproque entre les *Acta Johannis* et le *Corpus Hermeticum*. Mais le rapprochement montre combien ce qu'on pourrait appeler l'attitude docétique s'était largement répandue jusque dans les milieux populaires. Car c'est bien à de tels milieux que s'adressent les Actes apocryphes. Et à lire les écrits hermétiques; on n'a guère l'impression, ni pour le fond ni pour la forme, qu'ils aient été composés pour un public de forte culture.

Acta Philippi 51 ss (2).

Les *Actes de Philippe* se distinguent du reste de la collection par la fraîcheur et la naïveté du récit. On n'y trouve pas ces interminables discours ni ces prières pleines de pathos qui caractérisent par exemple les Actes d'André, de Jean et de Thomas. Tout y est naturel (3). La doctrine est simple, proche de l'Évangile et des

ἀκούων καὶ σὺ μὲν ἔσῃ ὡς κἀγώ 201. 8), ou d' « obéir à » la danse (ὑπακούων δέ μου τῇ χορείᾳ 198. 14) ou de danser soi-même à l'imitation de Jésus (ὁ χορεύων, νόει ὃ πράσσω 198. 15) : il n'est pas question de sacrements. C'est un pur mystère du Logos comme en C. H. XIII.

(1) Cf. encore *Acta Thomae* 53 (*Act. Ap. Ap.* II 2), p. 169. 19 Bonnet (prière à Jésus) : ὁ οὐχ ὁρώμενος παρὰ τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς ἡμῶν οὐδ' ὅλως ἀποκρυπτόμενος (la suite καὶ τῇ μὲν ἰδέᾳ ἀπόκρυφος, τοῖς δὲ ἔργοις φανερούμενος ἡμῖν ressortit à un autre courant, au courant du Dieu cosmique).

(2) *Act. Ap. Ap.* II 2, pp. 22 ss. Bonnet. D'après le *Vat.* 824, s. XI = *V*, cf. praef., p. VIII.

(3) Ceci dit, bien entendu, sous réserve de la part de merveilleux qu'implique toujours ce genre de littérature.

traditions de l'Église primitive. Si, comme l'ensemble des Actes, ceux-ci engagent à l'encratisme (τῇ γυναικί σου ἀπόταξαι 22. 7), nul enseignement n'y porte la marque du docétisme ou de la gnose.

Néanmoins, là encore, dans le récit de la conversion d'Iréos et de sa famille (1), un trait peut faire songer à l'homme intérieur invisible du C. H. XIII et des *Actes de Jean*. L'apôtre Philippe est sur le point d'entrer dans la ville de Nicatéra en Grèce (20. 18) quand les citoyens, et en particulier les Juifs, se soulèvent. Philippe a la réputation de séparer les maris des femmes (ἡ δὲ διδασκαλία αὐτοῦ ἐστι διαχωρίζουσα ἄνδρας καὶ γυναῖκας 20. 31) : il faut donc le chasser avant qu'il ne se soit installé et n'ait commencé à séduire les femmes (πρὶν ...τὰς γυναῖκας ἡμῶν ὑπ' αὐτοῦ ἀπατηθῆναι 21. 3). Cependant Iréos, ἀρχών des Juifs, homme juste et cherchant le vrai, repousse cette mesure et disperse le Conseil. Au retour, il rencontre Philippe et le salue. L'Apôtre lui rend son salut « dans la paix du Christ » et lui montre qu'il sait déjà ce qu'Iréos a fait pour lui. Iréos alors l'invite à s'établir dans sa maison. Il rentre chez lui pour prévenir sa femme. Mais celle-ci ne veut rien entendre. « Sache pourtant, lui dit Iréos, que c'est un homme de Dieu (ἄνθρωπος θεοῦ) ; son visage respire la grâce ; il n'est que douceur et simplicité » (22. 35). Un homme de Dieu! Nerkéla comprend apparemment un homme plein de Dieu, un ἔνθεος ou θεόληπτος. Elle répond donc : « Amène-le, que je voie moi aussi le dieu qui est en lui », ἵνα ἴδω κἀγὼ τὸν ἐν αὐτῷ θεόν (23. 8). Iréos va chercher l'Apôtre, mais sa femme s'est ravisée et, quand Philippe arrive, elle s'enferme dans sa chambre. Elle ne veut à aucun prix se laisser voir à un étranger : « Même les gens de la maison n'ont jamais vu mon visage à découvert : comment me montrerais-je à un étranger? » (24. 1/2). Elle consent enfin, Iréos et Nerkéla se rendent près de Philippe : ils le voient comme une grande lumière (ὡς μέγα τι φῶς 25. 16) et tombent à terre, incapables de soutenir l'éclat de cette lumière (οὐ δύνανται ὑποφέρειν τὸ βάρος τοῦ φωτός 25. 22). Philippe revient alors à sa forme première, « en souvenir de Jésus » qui, après la Transfiguration, reprit son aspect ordinaire (ἐμνήσθη τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐγένετο πάλιν ἐν τῇ εἰκόνι τῇ πρώτῃ 25. 23 ss.).

C'est avec quelque hésitation que j'ai cité ce dernier texte. Il peut faire allusion à l'idée du nouvel homme immatériel et glorieux. Mais il peut n'être aussi qu'une simple réminiscence de l'Évangile (ἐμνήσθη τοῦ Ἰησοῦ) sans se charger aucunement de doctrines plus

(1) Πρᾶξις ε' γεναμένη ἐν πόλει Νικατήρας καὶ περὶ τοῦ Ἰρέου, *l. c.*, pp. 20 ss.

absconses. Au surplus, la croyance que le θεῖος ἀνήρ est capable de se transformer à l'occasion en un être immatériel, sans poids et brillant de lumière est commune, au temps des Actes (IIe-IVe s.), chez les païens et les chrétiens. Rappelons le cas de Jamblique, auquel ses disciples reprochent de faire ses prières à l'écart : « en effet, lui disent-ils, nous tenons de tes serviteurs que, quand tu pries les dieux, tu t'élèves au-dessus du sol plus de dix coudées autant qu'on peut le conjecturer, et que ton corps et ton vêtement se changent en une sorte de splendeur semblable à l'or; puis, quand tu cesses de prier, ton corps redevient ce qu'il était avant la prière et, redescendu à terre, tu reprends ton commerce avec nous » (1). Dans les Actes, des traits analogues se rencontrent. *Acta Thomae* 8, p. 111. 15 : Quand Thomas a chanté l'Ode à la Sagesse, son aspect extérieur a changé de forme (καὶ ἔβλεπον τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐνηλλαγμένον ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, cp. *A. Phil.* 25, 18 οὕτως μετεμόρφωσεν ἑαυτόν). *Acta Thomae* 118, p. 228. 19 ss. : Mygdonia, après s'être refusée à son époux Charisios, cherche à rejoindre l'Apôtre en prison. Comme elle s'y rend, elle rencontre Thomas lui-même, dont la vue la remplit de terreur : « elle pensait en effet que c'était l'un des chefs, car une grande lumière émanait de lui » (φῶς γάρ τι πολὺ προηγεῖτο αὐτοῦ). *Acta Philippi* 124, p. 53. 2 ss. : Le proconsul de Hiérapolis est pris de crainte à l'égard de son épouse Nicanora, car il l'a vue enveloppée de lumière dans sa prière et proférant ces mots étranges : « Jésus, la vraie Lumière, est venue jusqu'à moi » (διὰ πάσης νυκτὸς εὐχομένη ξενοφωνεῖται φωτὶ καταλαμπομένη, καὶ ἀναστενάζουσα λέγει· Ἦλθεν μοι τὸ ἀληθινὸν φῶς Ἰησοῦς). Le proconsul, qui cherchait à voir sa femme par la fenêtre, a été comme frappé d'un éclair au point d'en être presque aveuglé (ὥσπερ ἀστραπὴ προσαπήντησέν μοι, ὥστε με παρ' ὀλίγον ἀποτυφλωθῆναι 53.8 s.). *Acta Philippi* 126, p. 55. 9 (et les versions parallèles 55. 17 et 23) : On s'apprête à martyriser Philippe, Barthélemy, l'un des soixante-dix disciples, et la sœur de celui-ci, Mariamnè. Quand on dépouille Mariamnè de ses vêtements, son corps change aussitôt d'aspect aux yeux de tous, elle devient comme un coffre

(1) EUNAP., *V. Soph.*, p. 458. 32 de l'édition Didot (Boissonnade) : εὐχόμενος τοῖς θεοῖς μετεωρίζῃ μὲν ἀπὸ τῆς γῆς πλέον ἢ δέκα πήχεις εἰκάζεσθαι· τὸ σῶμα δέ σοι καὶ ἡ ἐσθὴς εἰς χρυσοειδές τι κάλλος ἀμείβεται, παυομένῳ δὲ τῆς εὐχῆς σῶμά τε γίνεται καὶ τῷ πρὶν εὔχεσθαι ὅμοιον καὶ κατελθὼν ἐπὶ τῆς γῆς τὴν πρὸς ἡμᾶς ποιῇ συνουσίαν. Voir aussi les Brahmanes *ap.* PHILOSTR., *V. Apoll. Ty.*, III 15 (I, p. 258 Conybeare) ὅποσα τῷ Ἡλίῳ ξυναποβαίνοντες τῆς γῆς δρῶσιν, ὡς πρόσφορα τῷ θεῷ πράττοντας.

de verre rempli de lumière et de feu (1) dont l'éclat insoutenable fait fuir les bourreaux (55. 24 καὶ ἰδοὺ ἠλλάγη εὐθέως ἡ ὁμοίωσις τοῦ σώματος αὐτῆς ἐνώπιον αὐτῶν καὶ ὁ τύπος αὐτῆς ἐγένετο ὡς κιβωτὸς ὑελίνη γέμουσα φωτὸς καὶ πυρὸς ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν ἔτι ἐγγίσαι κἂν τὸ σύνολον εἰς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐτύγχανεν, ἀλλ' ἔφευγον ἅπαντες ἀπ' αὐτῆς) (2).

4. *L'illumination.*

Le symbolisme de la lumière et la doctrine du φωτισμός sont un trait commun, sous l'Empire, de toute religion à tendance mystique, païenne — qu'il s'agisse du νέον φῶς des mystères, du Noûs φῶς et ζωή de l'hermétisme, de la lumière des intelligibles dans l'école platonicienne — ou chrétienne, et chez les orthodoxes — le baptême est un φωτισμός — et dans la gnose sous toutes ses formes. Lumière et feu tiennent le premier rang dans les *Oracles Chaldaïques*, les papyrus magiques, la théurgie : c'est comme des êtres lumineux qu'apparaissent les dieux, anges ou démons dans les évocations du mage ou du théurge. Et de même le θεῖος ἀνήρ ou le saint se montre aux yeux des disciples tout auréolé de lumière. Il ne peut être question ici d'embrasser ce vaste sujet dans son ensemble, d'autant que de bons travaux l'ont fait déjà (3). Mon objet, plus restreint, vise à résoudre trois problèmes :

Quelle est la place de l'illumination dans le C. H. XIII?

Quel est le sens du φωτισμός dans la mystique d'introversion, celle qui fait venir Dieu en nous?

(1) ὡς κιβωτὸς ὑελίνη γέμουσα φωτὸς καὶ πυρός. A la vérité, c'est peut-être l'âme de Mariamnè qui apparaît ainsi, en sorte qu'on aurait ici la doctrine de l'homme intérieur, cf. Plut., *de Is. Os.* 3, 352 B οὗτοι (les vrais *hiéraphoroi* et *hiérostoloi*) δ' εἰσὶν οἱ τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες ὥσπερ ἐν κίστῃ καὶ περιστέλλοντες.

(2) Cf. Gillis P. Wetter, *Phôs* (Uppsala, 1915), pp. 42 s., qui signale certains de ces textes et ajoute, du côté chrétien, *Act. Ap.* 6,15 (le visage d'Etienne brille comme celui d'un ange), du côté païen, *PGM* VII 559 ss. (prière dans une lychnomantéia) : ἧκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές,... καὶ ἔμβηθι αὐτοῦ (l'enfant qui sert de médium) εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώσηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ. Voir aussi Reitzenstein, *Hist. monach. u. Hist. Lausiaca* (Göttingen, 1916), p. 56, n. 6, pp. 59, 214, C. M. Edsman, *Le baptême de feu* (Uppsala, 1940), pp. 156 ss.

(3) Bibliographie la plus récente dans l'article de R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum* (*Philol.*, XCVII, 1948, pp. 1 ss.), p. 25, n. 1. Noter surtout l'ouvrage déjà cité de G. P. Wetter, *Phôs*, Uppsala, 1915. Voir *Addenda*.

Dans quelle mesure cette doctrine du φωτισμός éclaire-t-elle le problème des rapports entre mystique et morale?

La rénovation hermétique a été définie, en termes très concrets, une génération. Il y a eu un père, « le Vouloir de Dieu »; une semence, « le vrai Bien »; une matrice, « la sagesse intellectuelle en silence »; un fruit, « le dieu, fils de Dieu ». Ce fruit a été décrit ensuite comme un être tout incorporel qui, au dedans de la forme visible demeurée la même, a remplacé l'ancien moi. Le logos d'enseignement est alors interrompu par ce qu'on pourrait appeler une πρᾶξις, à la condition de ne voir là aucun acte rituel ou sacramentel, mais une pure expérience intérieure. Tat est invité à faire cesser tout mouvement physique et psychique, en même temps qu'il doit aspirer, attirer à lui les Puissances divines : celles-ci chasseront les vices de la matière; à l'ancien moi, composé de ces vices, se substituera un moi nouveau, le Logos, composé des Puissances divines (XIII 7, 203. 4 ss.).

Le disciple obéit. On se tait un instant (1). Puis, dans une sorte de chant de triomphe (204. 3 ss.), Hermès célèbre la venue des Puissances. Suit un morceau assez incohérent (XIII 11-14, 205. 3 ss.) qui comprend tour à tour des questions scolaires (ἀλλ' ἔτι 205. 7, εἰπέ μοι 206. 9) et des passages « enthousiastes » où Tat essaie de dire ce qu'il éprouve dans son état nouveau : désormais il voit (205. 3, 206. 3). Cette première illumination résulte de la venue des Puissances. Cependant, Tat ayant demandé à Hermès de lui révéler l'hymne de l'Ogdoade, et Hermès ayant chanté l'hymne des Puissances, ce chant produit en Tat une seconde illumination qui complète la première (ἐπιφώτισταί μου ὁ νοῦς 209. 3). D'où vient que Tat, rempli de Dieu, prononce à son tour une courte eulogie (XIII 21).

On a donc en résumé :

1re illumination.

a) Aspiration de fluide divin : ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτόν..., θέλησον..., κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις..., σιώπησον καὶ εὐφήμησον, XIII, 7, 203. 4/5, XIII, 8, 204. 19/20.

b) Venue des Puissances : silence, puis χαῖρε λοιπόν... ἦλθεν ἡμῖν κτλ., XIII 8, 203. 21, 204. 3 ss.

c) Effet de cette venue : « Devenu inébranlable de par Dieu,

(1) σιώπησον καὶ εὐφήμησον 203. 19. L'addition εὐφήμησον indique la qualité particulière de ce silence : c'est un silence religieux, Dieu va paraître.

ô père, j'ai des visions (1), non par la vue des yeux, mais par l'énergie intellectuelle (2) que je tiens des Puissances. Je suis au ciel, sur la terre, dans l'eau, dans l'air; je suis dans les animaux, dans les plantes; dans le ventre, avant le ventre, après le ventre, partout » (3), XIII 11, 205. 3 ss.

« Père, je vois le Tout, et je me vois moi-même dans l'intellect », XIII 13, 206. 3 ss.

2e *illumination.*

a) Tat veut entendre l'hymne de l'Ogdoade, XIII 15, 206. 16.

b) Hermès ne le possède pas, mais compose lui-même un hymne des Puissances, XIII 16-20.

c) Effet de l'hymne : « Grâce à ton hymne et à ton eulogie, mon intellect a été illuminé à plein », ἐκ τοῦ σοῦ ὑμνοῦ καὶ τῆς σῆς εὐλογίας ἐπιπεφώτισταί μου ὁ νοῦς (XIII 21, 209. 3). « Ce que je contemple dans l'intellect, père, je le dis », ἐν τῷ νῷ ...ἃ θεωρῶ, λέγω (XIII 21, 209. 5).

J'ai analysé dans le tome précédent (4) ce qui a trait à la venue des Puissances, cause de la première illumination. Etudions donc maintenant l'hymne de C. H. XIII, qui est à la fois une explosion de pneumatisme de la part d'Hermès — il est tout rempli de Dieu et laisse donc chanter Dieu en lui — et la cause d'une illumination plus complète dans le disciple.

L'hymne est précédé d'un paragraphe qui offre deux détails intéressants. Tout d'abord on nous fait savoir que cet hymne n'est pas objet d'enseignement, « il est tenu enseveli dans le silence » (κρύπτεται ἐν σιγῇ). Hermès ne le livre pas sans réserve, mais seulement à Tat, et seulement « à la fin du tout » (ἐπὶ τέλει τοῦ παντός 207. 8), c'est-à-dire au terme de toute l'initiation. Il s'agit donc d'une *traditio* de mystère, de la formule dernière et secrète qui consacre le parfait initié. Ainsi s'explique le mot de Tat en XIII 21 : ἐκ τοῦ σοῦ ὕμνου ἐπιφώτισταί μου ὁ νοῦς. Ce trait est digne de remarque. Il en résulte que l'initiation hermétique est

(1) φαντάζομαι, pris absolument = « avoir des visions ». De même *PGM* VII 886 ss. (prière à Séléné dans un charme d'amour) κέλευσον ἀγγέλῳ ἀνελθεῖν πρὸς τὴν δεῖνα, ἆξαι αὐτὴν τῶν τριχῶν, τῶν ποδῶν· φοδουμένη, φανταζομένη, ἀγρυπνοῦσα ἐπὶ τῷ ἔρωτί μου... ἐκεῖσ' ἥκοι (scripsi : ηκεισηκω P ἥκοι σηκῷ Preis.).

(2) τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ. Sur le sens mystique de νοῦς, νοερός, νοητικός dans l'hermétisme et généralement dans la tradition platonicienne, cf. éd. Budé, p. 217, n. 80. A la différence de notre « intellect », le νοῦς platonicien est un organe d'intuition mystique. « Intellectuel » rend donc à peine νοητικός, mais j'évite la traduction « spirituel » parce qu'il y a de même toute une tradition « pneumatique ».

(3) Sur ce passage, cf. *supra*, p. 143.

(4) III, pp. 114 s., 153 ss., 169 ss.

bien une sorte de mystère au sens usuel chez les Grecs, comportant πρᾶξις et λόγος, δρώμενον et λεγόμενον. La différence d'avec les mystères ordinaires est que la πρᾶξις est un pur παθεῖν intérieur (1) et que le λόγος devient une prière inspirée.

En second lieu, avant de commencer l'hymne, Hermès donne à Tat une indication rituelle sur la manière de prier : « Adore debout sous le ciel ouvert, face au Sud quand le soleil se couche, face à l'Est quand il se lève ». Cette phrase a été, je crois, mal comprise par Scott qui l'exclut du texte (2), pour la raison suivante : « En tant que recommandation d'Hermès à Tat, ce passage n'a rien à voir avec le contexte. Pourquoi Hermès, quand « les Puissances » sont sur le point de « chanter en lui », devrait-il s'interrompre ou les interrompre, pour dire en quelles conditions cet hymne doit être transmis à des gens qui ne sont pas actuellement présents (3), et poser des règles quant à l'emploi de l'hymne en d'autres temps ? Le passage est une rubrique liturgique, et doit avoir été inséré après que l'hymne fut entré en usage dans le culte d'une confrérie religieuse ». J'expliquerais la chose autrement. La prescription de XIII 16 est exactement semblable à celle d'*Asclépius* 41 (4) :

C. H. XIII 16, 207.9.	*Asclépius* 41, 352.3
οὕτως οὖν, ὦ τέκνον, στὰς ἐν ὑπαίθρῳ τόπῳ, νότῳ ἀνέμῳ ἀποβλέπων περὶ καταφορὰν τοῦ ἡλίου, προσκύνει· ὁμοίως καὶ ἀνιόντος πρὸς ἀπηλιώτην.	*de adyto vero egressi cum deum orare coepissent, in austrum respicientes (sole etenim occidente cum quis deum rogare voluerit, illuc debet intendere, sicuti et sole oriente in eum, qui subsolanus dicitur).*

Les deux textes se recouvrent presque mot à mot, avec la même mention des vents pour désigner les points cardinaux, avec le même tour ὁμοίως καί = *sicuti et*. La seule différence est que, dans l'*Asclépius*, cette rubrique générale est amenée par un détail circonstantiel : *in austrum respicientes* (c'est le soir), au lieu que,

(1) On se souviendra du mot fameux d'Aristote, fr. 15 R² : Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι : cf. l'intéressante discussion de J. Croissant, *Aristote et les mystères* (Liège, 1932), pp. 137 ss.

(2) *Hermetica*, II, pp. 397 s. L'exclusion commence à ὅθεν τοῦτο οὐ διδάσκεται 207. 9.

(3) Ceci regarde οὐ διδάσκεται etc.

(4) Scott accepte ici le texte de l'*Asclépius* et, dans son Commentaire (III, p. 280), renvoie à la rubrique de XIII 16 comme s'il avait maintenu cette rubrique dans le texte.

en XIII 16, nous n'avons que la prescription générale sans détail circonstantiel. Et encore n'en suis-je pas tout sûr : car, si οὕτως στὰς ...προσκύνει peut avoir une portée générale, on peut aussi bien l'entendre comme visant le moment présent. Le soir est venu (cp. *Asclépius*). Hermès dit donc à Tat : « Eh bien donc, debout à ciel ouvert, tourne-toi pour la prière vers le coucher du soleil, face au Sud ». Sous-entendons ensuite : « < Telle est en effet la règle > », puis : « de même que, au lever du soleil, il faut se tourner vers l'Est ». Mais, admettons même que la prescription soit générale, qu'elle soit, au propre, une rubrique, on peut encore l'expliquer, semble-t-il, à cet endroit précis du texte. On observera que l'hymne porte un titre : ὑμνῳδία κρυπτή, λόγος δʹ. Ceci semble indiquer une collection. D'autre part, le prologue actuel de l'hymne (XIII 17) est une espèce de prière passe-partout adressée au Dieu créateur (τῷ πάσης φύσεως κτίστῃ 207. 25), remplie de réminiscences bibliques (1), sans aucun trait gnostique et sans rapport avec l'hymne des Puissances proprement dit (XIII 18 ss.). Tout se passe, dès lors, comme si l'auteur, ayant pris cet hymne au Créateur dans un recueil de prières hermétiques (2), en a fait le prologue de l'hymne des Puissances, et inséré, en tête, la rubrique qu'il avait trouvée dans le recueil même. Quant au texte de cette rubrique — prière au soleil matin et soir, direction de la prière —, maints documents contemporains de l'hermétisme nous permettent de l'illustrer (3).

(1) Cf. éd. Budé, n. 77 *ad loc.* et cp. certaines prières magiques à l'Aiôn, *supra*, pp. 183, 186, 189, 190, 196.

(2) Ou même quelque autre recueil. Il existait sûrement des recueils de prières. Les Pap. magiques y font souvent emprunt.

(3) L'usage de la prière au Soleil matin et soir est ancien. (1) Textes douteux : Hés., *Op.* 339 (prière du matin et du soir, mais sans autre indication); Aristoph., *Plut.* 771 καὶ προσκυνῶ γε πρῶτα μὲν τὸν Ἥλιον = Mén., fr. 609 Ἥλιε, σὲ γὰρ δεῖ προσκυνεῖν πρῶτον θεῶν (pas d'indication de l'heure). — (2) Textes sûrs : Socrate προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ au lever du soleil, Plat., *Banq.* 220 d 4; Grecs et Barbares, *Lois* X 887 e 2 ss. prière au lever et au coucher du soleil et de la lune (cf. *Rev. Philol.*, XXI, 1947, p. 23). — A partir de notre ère : Juifs : Philon, *Spec.* I 171 (V, p. 41. 20 C.-W.) ἀνίσχοντος ἡλίου καὶ δυομένου. Thérapeutes : Phil., *Cont.* 27 ἡλίου μὲν ἀνίσχοντος..., δυομένου δέ (cf. J. Kroll, *Lehren*, p. 332). Esséniens : Fl. Jos., *B. Jud.* II 128 πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι. Apollonius de Tyane : (*a*) Prière du matin Philostr., *V. Ap. T*, II 38 (au lever du jour καὶ γὰρ ἡμέρα ἤδη ἐτύγχανεν, et au dehors ἐς τὸ ἔξω προῆλθον), VI 10 ἅμα δὲ τῇ ἡμέρᾳ ὁ μὲν Ἀπολλώνιος, ὥσπερ εἰώθει, θεραπεύσας τὸν ἥλιον, VII 31 ἡμέρα δ' ὡς ἐγένετο, προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ, ὡς ἐν δεσμωτηρίῳ εἰκός (Ap. eût dû être dehors, ἐν ὑπαίθρῳ). (*b*) Prière du soir VIII 3 μετὰ ταῦτα εὐξάμενος Ἀπόλλωνι καὶ ἔτι τῷ ἡλίῳ... ἔρριψεν ἐς τὴν κλίνην ἑαυτόν. Brahmanes (à l'aube et à midi), *ib.* III 33 ἐπεὶ δὲ νὺξ μέση ἐγένετο, πρῶτον μὲν ἀναστάντες μὲν τὴν ἀκτῖνα μετέωροι ὕμνησαν ὥσπερ ἐν τῇ μεσημβρίᾳ. Pythagoriciens : Jambl., *v. pyth.* 256 μηδ' ἐκ τῆς κλίνης ἀνίστασθαι ὕστερον ἢ τὸν ἥλιον ἀνίσχειν,... ἀλλὰ τὸν μὲν παρατηρεῖν, ὅπως ἀνιόντα προσεύξωνται, M. Aur. XI 27 οἱ Πυθαγόρειοι ἕωθεν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀφορᾶν. — Prière en plein

Le prologue (XIII 17), je l'ai dit, n'a point de rapport avec le corps de l'hymne. Seul nous intéresse le dernier verset (207. 25 s.) qui fait transition avec la suite : « Ce Dieu (créateur) est l'œil de l'intellect : puisse-t-il agréer la louange de mes Puissances ».

Viens alors l'hymne lui-même. Comme il prête à plus d'un doute (1), et qu'on est pourtant bien obligé de se décider, j'en donne ici le texte et la traduction, tel que je le comprends.

[18] αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί, ὑμνεῖτε τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν· συνᾴσατε τῷ θελήματί μου πᾶσαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις.

γνῶσις ἁγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὑμνῶν χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ.

πᾶσαι δυνάμεις ὑμνεῖτε σὺν ἐμοί.
καὶ σύ μοι, ἐγκράτεια, ὕμνει.
δικαιοσύνη μου, τὸ δίκαιον ὕμνει δι 'ἐμοῦ.
κοινωνία ἡ ἐμή, τὸ πᾶν ὕμνει δι 'ἐμοῦ.
ὕμνει, ἀλήθεια, τὴν ἀλήθειαν.
τὸ ἀγαθόν, ἀγαθόν, ὕμνει.
ζωὴ καὶ φῶς, ἀφ 'ὑμῶν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία.
εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεων.
εὐχαριστῶ σοι, θέε (2), δύναμις τῶν ἐνεργειῶν μου.

ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σέ· δι 'ἐμοῦ δέξαι, τὸ πᾶν, λόγῳ λογικὴν θυσίαν.

[19] ταῦτα βοῶσιν αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί· τὸ πᾶν ὑμνοῦσι, τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι.

σὴ βουλὴ ἀπὸ σοῦ ἐπὶ σέ, τὸ πᾶν.
δέξαι ἀπὸ πάντων λογικὴν θυσίαν.

air : BELL-NOCK-THOMPSON, *Magical Texts* (Proc. Br. Ac., XVII), p. 19, l. 5 ἀνάδα ἐπὶ δῶμα et commentaire *ad loc.*, p. 25. — Direction dans la prière : C. H. V 10 (64. 11) ποῦ δὲ καὶ βλέπων εὐλογήσω σε, SOPH., *Œd. Col.* 477 στάντα πρὸς πρώτην ἕω (il s'agit de la direction, pas de l'heure, cf. Jebb *ad loc.*), *PGM* XIII 824 ss. ὑπόδειξις (rubrique!) · εἰπὼν εἰς τὸν ἀπηλιώτην etc. Noter *ib.* XIII 889 τελεῖται ἡλίοις (aux soleils du matin, de midi et du soir). Pour la formule fréquente λέγε πρὸς ἥλιον, v. gr. *PGM* XXXVI 212 et la note d'Eitrem, *P. Oslo.*, I, pp. 84 s.

(1) V. gr. τὸ πᾶν vocatif ou complément d'objet 208. 13; τὸ πᾶν vocatif ou sujet 208. 15; τὸ πᾶν ἐν ἡμῖν vocatif ou complément d'objet 208. 16, et, si vocatif, à rattacher soit à δέξαι (208. 15), soit à σῷζε (208. 16); ποιμαίνει actif (ὁ Νοῦς sujet) ou moyen (ὁ Νοῦς vocatif) 208. 17; πνευματοφόρε δημιουργέ à rattacher soit à Λόγον γὰρ κτλ. (208. 17), soit à σὺ εἶ ὁ θεός (208. 18); ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος = « de ton Aiôn » (cf. p. 163, n. 2) ou peut-être « de toi, Aiôn », ou encore Αἰῶνος εὐλογίαν « l'eulogie de l'Aiôn ». En revanche, je ne vois pas de difficulté à admettre φώτιζε φῶς πνεῦμα θεέ : sur l'équivalence de ces termes, cf. *infra*.

(2) Sur ce vocatif, inusité en grec classique (parce qu'on s'adresse à un dieu par son nom propre), employé chez les Juifs et les chrétiens, cf. WACKERNAGEL, *Vorlesungen über Syntax* ², I (Bâle, 1926), p. 297.

τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν σῷζε ζωή, φώτιζε φῶς, πνεῦμα, θεέ. Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει, ὁ Νοῦς.

πνευματοφόρε δημιουργέ, [20] σὺ εἶ ὁ θεός.

ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι'ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, διὰ τῶν κτισμάτων σου.

ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον καί, ὃ ζητῶ, βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι· εἶδον θελήματι τῷ σῷ.

« Puissances qui êtes en moi, louez l'Un et le Tout. Chantez à l'unisson de mon vouloir, vous toutes, Puissances qui êtes en moi.

Sainte Connaissance, ayant reçu de toi lumière, chantant par toi la Lumière intelligible, je me réjouis dans la joie de l'intellect.

Vous toutes, Puissances, chantez l'hymne avec moi.

Toi aussi, Continence, chante pour moi.

Ma Justice, chante par moi ce qui est juste.

Ma Libéralité, chante par moi le Tout.

Chante, vérité, la Vérité.

Chante, bien, le Bien.

Vie et Lumière, de vous part, à vous retourne l'eulogie.

Je te rends grâces, Père, énergie des Puissances.

Je te rends grâces, Dieu, puissance de mes énergies.

Ton Verbe par moi te loue : par moi, Tout, reçois en parole le sacrifice immatériel (1).

Voilà ce que clament les Puissances qui sont en moi : elles chantent le Tout, elles accomplissent ton vouloir.

Ta Volonté vient de toi, à toi retourne, Tout.

Reçois de tous (2) le sacrifice immatériel.

Le tout qui est en nous, sauve-le, Vie, illumine-le, Lumière, Esprit, Dieu : car ton Verbe, c'est toi qui le fais paître, Noûs (3).

Démiurge qui apportes l'Esprit, c'est toi qui es Dieu (4).

(1) Cf. *Ascl.* 41 (352. 16) *haec sunt enim summae incensiones dei, gratiae cum aguntur a mortalibus* et Apoll. Ty. cité, éd. Budé, n. 344 *ad loc.* μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν (Dieu) ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ.

(2) Ou « de toutes choses ».

(3) Si ποιμαίνει est actif, on ne comprend pas la suite des idées (γάρ). Je prends donc ποιμαίνει au moyen (ainsi peut-être Moschion 2. 5, cf. L. S. J., s. v. ποιμαίνειν I 1 : Scott corrige en ποιμαίνεις) et j'entends l'ensemble ainsi. Dieu, qui est à la fois Vie, Lumière, Esprit, Noûs, a envoyé ses Puissances dans l'homme régénéré, de manière à former en lui le Verbe (204. 1), d'où vient que le régénéré est « dieu, fils de Dieu, *le Tout en tout* », θεοῦ θεὸς παῖς, τὸ πᾶν ἐν παντί (201. 5). D'où Verbe (en l'homme)= « le Tout en nous », τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν (208. 16). Hermès demande donc au Dieu Vie et Lumière de conserver et d'illuminer ce « tout en nous » : « en effet », explique-t-il, « c'est toi, Noûs, qui es le pasteur du Verbe (maintenant installé en nous) ».

(4) Cf. *supra*, ch. VIII, p. 165, n. 2.

Voilà ce que clame ton homme, à travers le feu, à travers l'air, à travers la terre, à travers l'eau, à travers le souffle, à travers tes créatures.

De ton Aiôn (1), j'ai obtenu l'eulogie; par ton Conseil, j'ai atteint le repos, objet de mon désir; par ton Vouloir, j'ai vu ».

Pour autant qu'on peut marquer des divisions dans ce qui se présente comme une suite d'exclamations, je distinguerais deux parties dans l'hymne, toutes deux s'achevant par la même formule conclusive : ταῦτα βοῶσιν (αἱ δυνάμεις) = (ὁ σὸς ἄνθρωπος) ταῦτα βοᾷ. La première partie laisse chanter les Puissances : toutes d'abord; puis chacune en particulier (γνῶσις et χαρά nommées ensemble, de même ζωή et φῶς : manque καρτερία); puis le Logos, qui n'est que la somme des Puissances (ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου 203. 21); enfin de nouveau les Puissances, le verset ταῦτα βοῶσιν (208. 13) reprenant le 1er verset (208. 3).

La deuxième partie (σὴ βουλή etc.) est une suite d'exclamations de portée diverse. σὴ βουλή etc. = doctrine générale de l'hymne : Dieu étant entré dans l'homme, le chant de l'homme vient de Dieu et retourne à Dieu. — τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν : cf. p. 247, n. 3. — σὺ εἶ ὁ θεός : acclamation classique, cf. p. 165, n. 2 — ὁ σὸς ἄνθρωπος (cf. C. H. I 32, 19. 7) ταῦτα βοᾷ etc. reprend ταῦτα βοῶσιν et aussi l'idée de XIII 11 (205. 3). — ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος etc., avec les deux aoristes εὗρον, εἶδον, et le parfait ἀναπέπαυμαι, montre que tout est fini, cf. *Acta Joh.* 96 (199. 4) λόγον ἅπαξ ἔπαιξα πάντα..., ἐγὼ ἐσκίρτησα.

A la vérité, le traité pourrait s'arrêter là. On a atteint le point culminant. L'Esprit a rempli l'homme et s'est manifesté dans l'homme. Au surplus, c'est par une prière que s'achèvent le C. H. I, l'*Asclépius*, et le seul hasard nous a fait perdre la prière qui formait la conclusion de la *Korè Kosmou.*

Essayons de dégager les idées principales de l'hymne.

1) « Par ton Vouloir j'ai vu » (208. 22). L'initié voit parce qu'il a reçu la Lumière. Le thème de la Lumière circule à travers tout l'hymne. La palingénésie (τὸν ὕμνον τῆς παλιγγενεσίας 207. 7) est une illumination : φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ 208.5, τὸ νοητὸν φῶς ὑμνῶν 208.5, ζωὴ καὶ φῶς 208. 10, φώτιζε φῶς 208. 17. Par la vertu de l'hymne, Tat se sent illuminé à plein 209. 3.

2) Cette lumière est Connaissance : γνῶσις ἁγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὑμνῶν 208. 4 s. Elle est associée à la Vie :

(1) Cf. *supra*, ch. VIII, p. 163, n. 2.

ζωὴ καὶ φῶς 208. 10. Elle est Esprit : φώτιζε φῶς, πνεῦμα, θεέ 208. 17. Elle est Aiôn (208. 21), s'il est vrai que, d'une part, Hermès chante l'hymne parce qu'il a reçu la lumière de la Connaissance et que, d'autre part, c'est de l'Aiôn qu'il obtient l'eulogie. D'un mot, elle est l'être même de Dieu (θεέ 208. 11, 17), et cet être de Dieu est Esprit (πνεῦμα 208. 17).

Arrêtons-nous à ce point et rappelons-nous que, si Dieu est dans l'homme, c'est parce que l'homme a aspiré (ἐπίσπασαι 203. 4) les Puissances de Dieu. A propos de cette aspiration, nous nous étions référés aux procédés de la magie et de la théurgie (Jamblique, *de myst.*) : c'est parce qu'il aspire une force, un souffle ou un fluide divin que le théurge échange son corps mortel pour un autre corps, immortel et lumineux. Tel est le sens de l'ἀπαθανατισμός de *PGM* IV et de l'opération ainsi décrite en *PGM* VII 559 ss. : « Viens à moi, Souffle qui voles à travers l'air,... entre dans l'âme de cet enfant (médium) pour qu'elle porte l'empreinte de la forme immortelle dans une lumière puissante et incorruptible » (1). Dès lors il est manifeste que l'illumination n'est pas regardée ici comme un phénomène purement psychologique, mais aussi comme un phénomène physique (2). Dieu n'est pas seulement dans le myste comme tout objet connu est présent dans l'intellect connaissant. Dieu habite le myste comme un souffle qui le vivifie (σῷζε ζωή),comme une force qui le remplit de puissance surnaturelle : φῶς ou γνῶσις = πνεῦμα, et πνεῦμα = δύναμις. Au φωτισθείς de C. H. XIII 18 (208. 5) correspondent, dans le C. H. I, les expressions δυναμωθείς (I 27, 16. 18), πληρωθεὶς ὧν ἤθελον (I 30, 17. 15), θεόπνους γενόμενος τῆς ἀληθείας (I 30, 17. 20), ἐνδυνάμωσόν με καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ (I 32, 19. 4/5).

3) La Lumière est Dieu. Dieu maintenant habite l'homme, est devenu l'œil spirituel de l'homme (208. 1), en sorte que, quand le régénéré loue Dieu, c'est Dieu lui-même qui se loue : ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σέ (208. 12). Tout un jeu de prépositions exprime cette même idée : γνῶσις ἁγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὑμνῶν 208. 4/5; ζωὴ καὶ φῶς, ἀφ' ὑμῶν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία 208. 10; σὴ βουλὴ ἀπὸ σοῦ ἐπὶ σέ 208. 15.

L'homme n'est qu'un instrument. Le chant, et du même coup la « vertu » des Puissances, passe par lui, agit à travers lui : ὕμνει δι' ἐμοῦ, dit Hermès à deux des Puissances (208. 7/8), et il résume

(1) Cité *supra*, p. 241, n. 2.
(2) C'est un point qu'a bien mis en lumière l'ouvrage déjà cité de G. P. Wetter, *Phôs*. Voir aussi t. III, pp. 169 ss.

toute l'opération par cette formule : « ton Verbe *par moi* te loue ». On a ici une croyance très ancienne et très répandue. La « vertu » divine peut se communiquer à travers des instruments inertes, ainsi les vêtements du Christ (1), ou à travers des instruments animés à la condition qu'ils la conservent entière en évitant toute occasion de la dissiper. Quand Elisée confie son bâton pneumatophore à Giézi, il lui recommande de ne saluer personne en chemin (2). Jésus fait la même recommandation à ceux de ses disciples qu'il envoie porter sa paix dans les maisons : la « vertu » de cette paix sera alors intacte; si on l'accepte, elle se reposera en cet endroit; si on la refuse, elle reviendra au disciple qui en était porteur (3).

Ces remarques permettent de comprendre le mot de Tat après l'audition de l'hymne (209. 3) : « J'ai puissance (δύναμαι). Par la vertu de ton hymne, mon intellect a été illuminé à plein ». Ἐκ τοῦ σοῦ ὕμνου... ἐπιπεφώτισταί μου ὁ νοῦς rappelle, pour la forme, γνῶσις ἁγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ (208. 5). La Connaissance-Lumière était une force divine dont Hermès avait reçu part (ἀπό). Cette force s'était manifestée dans et à travers Hermès (δι'ἐμοῦ) par le chant de l'hymne. Cette force, à travers Hermès, a donc agi sur Tat qui, à son tour, en reçoit part (ἐκ). De là vient que, lui aussi, il a puissance (δύναμαι). Et, comme la force le remplit tout entier (ἐπιπεφώτισται), elle veut maintenant se manifester en lui aussi : elle veut chanter à travers lui, θέλω κἀγὼ πέμψαι ἐξ ἰδίας φρενὸς εὐλογίαν τῷ θεῷ (209. 4).

De même on comprend mieux la recommandation finale d'Hermès (XIII 22, 209. 14) : « Ayant appris ceci de moi — il ne s'agit pas seulement d'un enseignement théorique : Tat est δυναμωθεὶς καὶ διδαχθείς (C. H. I 27, 16. 18) — promets-moi le silence sur la *vertu* de la révélation » (τῆς ἀρετῆς σιγὴν ἐπάγγειλαι). ἀρετή a ici le sens hellénistique de « vertu miraculeuse », il équivaut à δύναμις (4). Pourquoi donc faut-il garder le silence sur l'ἀρετή? C'est que, en la divulguant, en la jetant en pâture à la foule (5), on

(1) *Lc.* 8, 46 ἥψατό μού τις· ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ.

(2) *II Rois* 4, 29 s. ἐὰν εὕρῃς ἄνδρα οὐκ εὐλογήσεις αὐτόν. La vertu sera ainsi intacte : une fois arrivé, Giézi posera le bâton sur l'enfant mort, ἐπιθήσεις τὴν βακτηρίαν μου ἐπὶ πρόσωπον τοῦ παιδαρίου.

(3) *Lc.* 10, 5/6 καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε. εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ. καὶ ἐὰν ἐκεῖ ᾖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαήσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰ δὲ μή γε, ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει. Le passage ne se comprend que si l' εἰρήνη (« santé, salut » en hébreu) est conçue comme une force : on la garde, elle s'installe, elle revient. Aussi bien le rapport avec *II Rois* 4, 29 confirme cette exégèse.

(4) Cf. éd. Budé, n. 94 *ad loc.*

(5) ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν 209. 16. Sur le sens de διάβολοι, cf. *supra*, p. 205, n. 1.

risque de la dissiper. La force doit rester intacte : pour la garder intacte, on la réserve aux seuls élus. La recommandation d'Hermès à Tat rejoint celle d'Elisée à Giézi, de Jésus à ses disciples.

Cette analyse nous a montré, sans doute aucun, que la rénovation du C. H. XIII est d'ordre mystique. Il n'est pas question d'une amélioration morale, en ce sens que l'homme, par ses seules forces, aurait tendu à se rapprocher de Dieu, à imiter Dieu : comme le sage stoïcien qui se laisse guider par le Logos; ou le sage du *Timée* qui accorde ses pensées à l'ordre de l'univers; ou le sage du *Théétète* (176 b 2) qui s'efforce de ressembler à Dieu « par une vie juste et pieuse que dirige la φρόνησις ». L'homme est renouvelé au sens propre : un autre vit en lui. Le mot paulinien pourrait s'appliquer ici : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi », ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (*Gal.* 2, 20).

Cependant les Puissances divines, qui sont venues habiter dans l'homme et y former le Logos, ces Puissances sont dites des vertus. De ces dix vertus, certaines sans doute ont couleur mystique : γνῶσις, ἀλήθεια, φῶς, ζωή et, si l'on veut, (τὸ) ἀγαθόν qui reste vague. Mais les autres sont des vertus morales, connues, ainsi que les vices contraires, dans l'éthique traditionnelle. La χαρά (opp. λύπη) tient une place importante dans la morale stoïcienne. L'ἐγκράτεια (opp. ἀκρασία) et la καρτερία (opp. ἐπιθυμία, chez Aristote μαλακία) font l'objet d'un traité spécial dans l'*Ethique Nicomachéenne* (H, 1-11). La δικαιοσύνη est l'une des quatre vertus cardinales. La κοινωνία est particulièrement prônée à l'âge hellénistique (1). Ce sont des vertus *morales*, ce qui veut dire, je le rappellerai bientôt, qu'elles sont de l'homme, acquises et possédées par l'homme en tant qu'homme : les dieux n'en ont pas besoin. Ni Zénon, ni Aristote, ni même Platon n'eussent imaginé un instant qu'elles pussent venir du dehors, s'installer en moi comme un élément étranger. Cette pensée leur eût paru absurde : car, dans ce cas, puisque ce n'est plus moi qui eusse délibéré et choisi, les vertus ne seraient plus miennes, et je ne serais donc plus vertueux.

Voici donc un problème bien digne d'intérêt : l'apparition d'une nouvelle morale, qui, tout en gardant le nom de certaines vertus traditionnelles, se meut sur un tout autre plan. Il vaut la peine d'examiner brièvement ce problème (2).

Dans la morale classique des anciens, la vertu est chose acquise.

(1) Cf. t. III, p. 156, n. 1.
(2) Voir *Addenda*.

C'est un lieu commun pour Aristote que la vertu est une ἕξις, c'est-à-dire une disposition acquise et fermement possédée, grâce à laquelle on *devient* bon. De là vient que la vertu est liée à l'ἔθος. On est vertueux ἔθει, non pas φύσει. A force de recommencer les mêmes actes, on acquiert une habitude stable : c'est à partir de ce moment qu'on peut parler de morale, ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται (*Eth. Nic.*, B 1, 1103 a 17). Que la vertu s'obtienne lentement par un continuel exercice, c'est ce qu'indique aussi la notion, si courante chez les Stoïciens, de progrès (προκοπή, προκόπτειν, *procedere*). Sans doute le progressant n'est-il pas encore un sage, ni, par suite, vraiment heureux, et l'on connaît les paradoxes de Chrysippe à ce sujet (1). Mais cette rigueur dogmatique ne pouvait influer sur la pratique, sans quoi Zénon n'eût pas été, ce qu'il fut au vrai, un maître de vertu. Et les dogmes mêmes fléchirent par la suite : toute la morale de Sénèque peut être dite une morale du progrès (2). Ce sont là, au surplus, vérités d'évidence : il n'est pas de morale sans παιδεία. Même une morale foncièrement religieuse, comme celle des néopythagoriciens, comporte des degrés dans la vertu, institue une hiérarchie parmi les disciples, depuis les postulants jusqu'à ceux qui « voient le Maître » (3).

Les conditions du problème, dans le C. H. XIII, ont complètement changé. Il est bien dit, certes, que l'illumination a été précédée d'une préparation : c'est d'ailleurs une idée commune que tout initié doit subir d'abord un temps de jeûne et de recueillement, et il n'est pas besoin ici de preuve. « Me voici prêt », déclare Tat, « j'ai fortifié mon esprit contre l'illusion du monde » (ἕτοιμος ἐγενόμην καὶ ἀπηνδρείωσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης XIII 1, 200. 11, cf. κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι 200. 10). Tat néanmoins est encore tout impur parce qu'il est encore matériel : il est tel originellement et ne peut rien là-contre. Sa personne morale est constituée des douze vices issus du zodiaque (4). Pour devenir meilleur, il doit donc se purifier de ces vices : « Purifie-toi des tourments irrationnels de la matière », κάθαραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν (XIII 7, 203. 6). Mais comment Tat pourrait-il se purifier lui-même, puisque, enchaîné à la matière, il est foncièrement impur? La purification ne peut venir que du dehors. Dans la même phrase où il lui dit « Purifie-toi », Hermès a dit

(1) V. gr. *St. V. Fr.*, III, p. 143. 1 ss.
(2) Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, pp. 318, 320, II, p. 159. Voir aussi, pour Zénon, *ib.*, I, p. 154, II, p. 83 (*St. V. Fr.*, I, p. 56. 13 ss.).
(3) Cf. *REG*, L, 1937, pp. 476 ss., 485 s.
(4) En C. H. I, sept vices issus des sept planètes, cf. I 25.

d'abord « Aspire, attire à toi » (ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτόν 203. 4). Les douze vices ne sont donc pas chassés par un effort personnel, mais par l'intrusion des Puissances. Or, qui décide de la venue des Puissances? Le vouloir de l'homme est sans doute nécessaire : θέλησον, καὶ γίνεται (203. 4). Mais plus encore le Vouloir de Dieu : dans l'œuvre de la régénération, le père est le Vouloir de Dieu (Τίνος σπείραντος... ; — Τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ XIII 2, 201. 1/2); les Puissances, en entrant dans l'homme, accomplissent le Vouloir de Dieu (τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι XIII 19, 208. 14); Tat voit par le Vouloir de Dieu (εἶδον θελήματι τῷ σῷ XIII 20, 208. 22). D'un mot, la venue des Puissances est un effet de la miséricorde divine (τοῦ ἐλεηθέντος ὑπὸ τοῦ θεοῦ XIII 7, 203. 17, τὸ ἔλεος εἰς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ XIII 8, 203. 21). C'est par la grâce de Dieu, et seulement ainsi, que l'homme est purifié et rénové (ἀνακαθαιρόμενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν 203. 21).

On ne peut marquer plus nettement le contraste entre la morale grecque traditionnelle et cette morale mystique. La vertu ici est une force exclusivement divine, qui n'est pas acquise, mais donnée, et qui, dès l'instant où elle est donnée, expulse le vice contraire. Il n'est pas de moralité possible sans *salut*. Et le salut suppose une « naissance en Dieu » (τὴν ἐν θεῷ γένεσιν XIII 6, 203. 2), une *régénération* (μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας XIII 1, 200. 6) (1).

Il suit de là une conséquence intéressante qu'on a chance de rendre mieux visible par une comparaison avec le stoïcisme. Si la moralité découle d'une renaissance mystique, l'homme est moral (vertueux) aussi longtemps qu'il est « rené ». Or il l'est pour toujours et définitivement : ἀκλινὴς γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, « ayant été, par Dieu, rendu inébranlable », dit Tat une fois régénéré (XIII 11, 205. 3). De fait, comment pourrait-on perdre cet état? Le vrai homme, celui qui est responsable des intentions et des actes, est désormais cet homme nouveau que constituent les Puissances et qui est le Logos, fils de Dieu. Or le Logos fils de Dieu est proprement impeccable. Ceci rappelle aussitôt le cas du sage stoïcien, et, comme je le disais, il est instructif de comparer ces deux impeccabilités.

Le sage stoïcien est impeccable parce que sa raison est si essentiellement unie à la Raison divine qu'il lui devient impossible de s'en écarter. C'est un lieu commun stoïcien que le σοφός ou σπουδαῖος est ἀναμάρτητος, que jamais il ne tombe, οὐ σφάλλεται. Sans doute

(1) Pour le salut, cf. encore σῷζε ζωή XIII 19, 208. 16, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ (le prêcheur) ὑπὸ θεοῦ σωθῇ I 26, 16. 4.

le mot même d'ἀκλινής ne se rencontre pas, à ma connaissance du moins, ni dans l'ancien stoïcisme, ni chez Epictète et Marc Aurèle (1). Mais on a l'équivalent βέβαιος. Le plus grand bien, selon les Stoïciens, est cette ferme et tranquille assurance que possède le sage de ne jamais faire un faux pas (2). L'idée de βεβαιότης remplit tout le portrait du Stoïcien dans le fameux passage d'Epictète II 19, 26 : « Qu'on me montre, dit Epictète, l'âme d'un homme qui veuille toujours s'accorder au vouloir de Dieu (ὁμογνωμονῆσαι τῷ θεῷ) et ne plus faire aucun reproche à dieu ni homme, qui jamais n'échoue, jamais ne se heurte à l'obstacle, ne connaisse plus envie ni jalousie, qui aspire à devenir dieu, d'homme qu'il était, et dans ce misérable cadavre corporel se propose de vivre dans la société de Zeus », voilà le stoïcien. L'attitude même du sage, sa démarche, son air grave et composé (σεμνότης!) manifestent qu'il est définitivement fixé dans le bien.

Mais comment, de son côté, tomberait le régénéré? Les raisons qui valent pour le sage valent à fortiori dans son cas. Le sage était seulement uni à la Raison divine; il aspirait à devenir dieu, à vivre avec Dieu : c'est dire qu'il n'était pas Dieu. Au contraire le régénéré est « dieu, fils de Dieu », θεοῦ θεὸς παῖς. Il est la Raison divine, le Logos. Il est donc nécessairement impeccable. Aucune souillure n'atteint jamais l'être divin, parce qu'il est immatériel et incorruptible : « comment se peut-il, demande Jamblique (3), que le divin connaisse jamais la souillure (ἐπιθολοῦσθαι) de mes passions ou de celles de n'importe qui d'entre les hommes, lui qui n'a rien de commun avec la faiblesse humaine, étant d'essence bien supérieure? ». Or l'être réel du régénéré est désormais un être incorporel, donc un être qui ne se peut souiller : τὸ μὴ θολούμενον... τὸ ἀσώματον (XIII 6, 202. 14). Même s'il commet apparemment des fautes, ces fautes ne le touchent pas : l'homme intérieur, le seul vrai, n'est pas engagé (4).

Ceci nous amène à une dernière remarque, qui concerne le phénomène de la gnose dans son ensemble. On est tenté parfois de se

(1) Fréquent en revanche chez Philon et plus tard, cf. éd. Budé, p. 214, n. 51. Lucien, *Demosth. Encom.* (LXXIII) 33, parle de l'âme ἀκλινής de Démosthène ἀκλινῆ τὴν ψυχὴν ἐπ' ὀρθῆς ἐν ἁπάσαις φυλάττοντα τρικυμίαις τῆς τύχης καὶ πρὸς μηδὲν τῶν δεινῶν ἐνδιδόντα. Cela s'appliquerait à merveille au sage stoïcien.

(2) V. gr. *St. V. Fr.*, III, p. 145. 1 ἀγαθῶν μὲν εἶναι μέγιστον τὸ ἀμετάπτωτον... καὶ βέβαιον, 145. 4 τῆς ἀσφαλείας καὶ βεβαιότητος, ἣν τέλειον ἀγαθὸν καὶ μέγα νομίζουσιν.

(3) Jambl. *de myst.* V 4, p. 204. 9 P. : cf. Wetter, *Phôs*, p. 41 et n. 1.

(4) Cf. C. H. XII 7, 176. 22 ὁ ἐλλόγιμος οὐ μοιχεύσας πείσεται, ἀλλ' ὡς μοιχεύσας et *supra*, p. 234 n. 3.

demander d'où est venu le grand succès de la gnose docétique, non seulement dans des cercles quelque peu teintés de culture (Valentiniens, *Corpus Hermeticum*), mais même dans des milieux tout populaires (*Acta Andreae, Acta Johannis*). Je crois que la doctrine du salut définitif et inamissible y fut pour beaucoup. Non qu'on l'ait toujours comprise comme une incitation à pécher. Les Pères chrétiens se sont plu sans doute à stigmatiser l'ἀδιαφορία du pneumatique qui, persuadé d'être φύσει σῳζόμενος, se sent libre d'agir à sa guise (1). De là aux accusations d'immoralité, contre Marcus par exemple, la pente est facile. Mais de telles critiques sont sujettes à caution : l'antiquité en a fait trop librement usage, stoïciens contre épicuriens, païens contre chrétiens et tous sectateurs de mystères plus ou moins secrets (affaire des Bacchanales), orthodoxes contre hérétiques. Au surplus, ce qu'on professe en théorie n'est pas nécessairement mis en pratique. Et surtout, il faut aller plus au fond, et se rendre compte que le succès de la gnose docétique est d'ordre proprement religieux. Une comparaison, cette fois avec le christianisme, éclairera cet aspect du problème.

Toute âme religieuse a, devant Dieu, un sentiment profond de son impureté, de ce qui l'éloigne de Dieu. D'autre part, elle éprouve intensément le désir d'être sauvée, et d'être sauvée par Dieu, puisque Dieu seul peut la sauver. Elle implore donc la miséricorde divine, elle soupire après le salut. Sur ce point, le chrétien ressemble au gnostique. Certes, l'un rapporte l'impureté à un péché originel, l'autre à la matière. Mais cette différence de doctrine n'empêche pas que le sentiment premier soit le même : on est, on se sent impur.

Le salut viendra d'un φωτισμός. Une Lumière, Force, Esprit ou Logos divin, pénètre dans l'âme humaine, la régénère. Ici encore, la ressemblance continue entre l'hermétiste et le chrétien. L'hermétiste entend ce φῶς-πνεῦμα-δύναμις comme une réalité concrète. Et c'est bien aussi comme une réalité concrète — les théologiens diront physique et substantielle — que, dans l'*Epitre aux Romains* (5, 12 ss.), saint Paul regarde le don de la grâce qui, par sa venue, chasse le péché et la mort (2).

(1) Cf. éd. Budé, p. 185. n. 19.

(2) Cf. Wetter, *Charis* (Leipzig, 1913), pp. 37 ss. Cette exégèse est traditionnelle dans l'Eglise romaine, v. gr. S. Thomas, *S. Th.*, Iª, q. 43, art. 3, ad 1 : *per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur*, ad 3 : *gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam*, R. P. B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* (Paris, s. d.), p. 159 : « Dieu est donc réellement, physiquement et substantiellement présent au chrétien qui a la grâce ».

A partir de ce point, les voies divergent. Une fois reçu le φῶς (πνεῦμα, δύναμις, χάρις etc.), hermétiste et chrétien sont sauvés. Mais alors que l'hermétiste est sauvé définitivement, et qu'il ne peut plus perdre ce salut, alors que, désormais, il ne peut agir qu'en régénéré, le chrétien n'est sauvé qu'en puissance : il lui reste à faire son salut, dans la crainte et le tremblement. Sans doute il est mort au péché (*Rom.* 6, 11). Mais l'Apôtre ajoute aussitôt (6, 12 s.) : « Que le péché ne règne donc pas dans votre corps mortel en sorte que vous obéissiez à ses convoitises, et ne mettez pas vos membres au service du péché comme des instruments d'injustice, mais mettez-vous au service de Dieu comme vivants, de morts que vous étiez, mettez vos membres au service de Dieu comme instruments de justice ». Ces conseils, et d'autres analogues tant de fois répétés dans les Epitres, seraient dénués de sens si le régénéré était devenu impeccable.

D'un mot, le salut de C. H. XIII est un salut certain. Il rend bon pour toujours. Il garantit, quoi qu'il arrive, l'immortalité bienheureuse. Celui qui est devenu fils de Dieu possède ce privilège comme un trésor inaliénable. Qui ne voit combien cette doctrine avait de quoi séduire les âmes angoissées de l'Empire, ces âmes toujours à la recherche du salut et qui couraient de mystère en mystère pour être enfin bien assurées d'être sauvées?

Si l'on s'interroge enfin sur la nature du phénomène qui établissait l'hermétiste dans la certitude du salut, le C. H. XIII, semble-t-il, nous offre la réponse : c'est un phénomène psychologique d'exaltation intérieure, d'enthousiasme au sens des anciens. Une sorte de joie extraordinaire le remplit (ἐν χαρᾷ νοῦ 208. 6). Il sent son être se dilater jusqu'aux extrémités de l'espace, jusqu'à toute la durée du temps (205. 5 ss.). Il se sent présent partout, dans tous les éléments, dans toutes les créatures (205. 5/6, 208. 19/20). Bien mieux, il sent Dieu en lui. Comment était produit cet état? Nous savons que, dans d'autres formes de mystique, peut-être plus grossières, on y aboutissait par des moyens extérieurs, danses tourbillonnantes, breuvages, fumigations. Nulle allusion à ces procédés dans le C. H. XIII, et nous ignorons donc le secret ressort de la παλιγγενεσία hermétique.

Aussi bien de tels états ont-ils dû être, par nécessité, rares et fugaces. Et tous peut-être n'y atteignaient pas. Ainsi s'expliqueraient peut-être certaines inconséquences dans l'hermétisme. Le régénéré de C. H. XIII paraît définitivement sauvé puisque les Puissances-Vertus ont complètement chassé les vices contraires et que rien ne donne à croire que ces vices reviennent jamais dans

l'homme. Le régénéré, étant un être nouveau, qui est « dieu, fils de Dieu », ne peut plus pécher : même s'il pèche en apparence, son être vrai n'est pas atteint par cette souillure. Il est donc sauvé. Mais le C. H. I, pourtant de la même veine, offre une doctrine différente. Nous y lisons en effet (I 22, 14. 12 ss.) que la présence de Dieu (παραγίνομαι αὐτὸς ἐγὼ ὁ Νοῦς 14. 12, ἡ παρουσία μου 14. 13) n'est assurée qu'aux justes : chez ceux-ci Noûs ferme la porte à l'entrée des actions vicieuses et laides, « il coupe court aux mauvaises pensées » (14. 20 ss.). En revanche, Dieu livre les méchants au τιμωρὸς δαίμων qui, les poussant davantage à mal faire, multiplie ainsi leurs tourments (I 23). Il semble donc qu'ici la moralité soit bien l'effet d'un choix de l'homme. Or, les analogies très précises qui subsistent entre I 22-23 et XII 3-4 montrent que ce choix est le fait de l'ἔννους, de l'homme qui possède le Noûs, autrement dit de l'homme en qui Dieu est venu habiter. On doit donc admettre que cet ἔννους, en qui Dieu habite, est capable encore de péché, dans la mesure même où il est capable de choix. Il peut se laisser commander par le Noûs (ὅσαις ἂν οὖν ψυχαῖς ὁ νοῦς ἐπιστατήσῃ XII 3, 175. 6), il peut refuser la direction du Noûs (ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπιναι οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ XII 4, 175. 15). De ce choix dépend le salut.

Il est difficile, en pure logique, de concilier ces données. Nous avons vu d'ailleurs d'autres contradictions dans l'hermétisme : on n'y saurait chercher un système cohérent. Mais il se peut que, sur le point qui nous occupe, la contradiction s'explique par des raisons psychologiques. L'illumination de C. H. XIII est une expérience merveilleuse dont n'a dû jouir qu'une élite restreinte. Ces *pauci* pouvaient se croire radicalement sauvés : ils ne tenaient compte que de leur état de fils de Dieu et aboutissaient à l'ἀδιαφορία morale. Mais d'autres n'étaient pas si sûrs. Ils ne se croyaient sauvés qu'en puissance et faisaient dépendre le salut final de la conduite morale, même après la rénovation. De telles nuances d'opinion n'auraient rien pour surprendre. L'histoire des mouvements spirituels en présente maints exemples, à toute époque, en tout pays.

CONCLUSION

Je voudrais, en conclusion, dégager les lignes principales des textes hermétiques en tant que littérature religieuse. Il y a une tendance générale que nuancent divers courants particuliers.

1) La tendance générale est le besoin d'être avec Dieu. σοὶ καὶ ξύνειμι καὶ λόγοις ἀμείβομαι, κλύων μὲν αὐδήν, ὄμμα δ'οὐχ ὁρῶν τὸ σόν, dit Hippolyte à sa déesse (Eur. *Hipp.* 85 s.) : « Je suis avec toi. Je te parle et tu me parles. Ton visage ne m'est pas visible, mais j'entends ta voix ». Il dit cela devant la statue même d'Artémis, qu'il voit. Et c'est donc que, pour lui, la véritable Artémis est celle qui vit dans sa pensée, dans son cœur. Cette Artémis invisible lui parle et il lui répond : σοὶ... λόγοις ἀμείβομαι. On a là, déjà, tout l'essentiel de la mystique : le besoin profond d'être avec Dieu (1), de l'entendre, de converser avec lui, de l'aimer comme un ami. Ecoutons à son tour l'hermétiste (C. H. XII 19, 181. 20) : « De tous les vivants, le plus immortel est l'homme, lui qui reçoit Dieu en lui et qui vit en union avec Dieu (τῷ θεῷ συνουσιαστικός : cf. ξύνειμι Euripide). Car c'est avec ce seul vivant que Dieu converse (ὁμιλεῖ : cf. λόγοις ἀμείβομαι Euripide), par songes la nuit, par signes le jour ». Et encore (XI 21, 156. 12) : « Partout, durant ta marche, Dieu viendra à ta rencontre, et tu le verras partout, là même où tu ne t'attends pas à le voir : que tu veilles ou dormes, en mer, sur le chemin, la nuit, le jour, que tu parles ou te taises : car il n'est rien que Dieu ne soit ».

Ce profond besoin de Dieu entraîne de lui-même un genre de vie. Il faut se garder pur. Hippolyte est pur (ἁγνὸς ὤν 102, ἁγνὸν δέμας 1003). Son âme est vierge (παρθένον ψυχὴν ἔχων 1006). Le moindre contact de la femme lui fait horreur (605 s.). Pour l'hermétiste ceux-là seuls, infime élite, se livrent à la tâche auguste de contempler le ciel qui sont doués d'une âme pure : *aliqui ipsique ergo paucissimi pura mente praediti sortiti sunt caeli suspiciendi venerabilem curam* (*Ascl.* 9, 307. 14). Il faut se tenir à l'écart de la foule. Hippolyte est un garçon sauvage qui fleure les feuilles mortes et la senteur marine

(1) Ou du moins avec un dieu. Cf. au surplus *Personal Religion among the Greeks*, ch. I.

(*Hipp.* 215 ss., 228 ss.). Et l'hermétiste (Exc. XI 4, 1-2) : « Evite les conversations avec la foule » (τὰς πρὸς τοὺς πολλοὺς ὁμιλίας παραιτοῦ). Le véritable εὐσεβής, qui par suite est déjà divin, est « l'homme qui parle peu, qui peu écoute. Celui qui perd son temps à disputer et à ouïr les nouvelles combat contre des ombres, mon enfant : car Dieu, le Père, le Bien, ne se laisse point dire, et l'oreille ne l'entend pas » (C. H. X 9, 117. 12 ss.).

Mais la foule nécessairement se venge. Elle raille, elle méprise cette élite qui se croit supérieure et qui évite le contact des profanes. « Te voilà donc, l'homme sublime qui a commerce avec les dieux! L'homme modeste, pur de tout mal ». Ainsi Thésée à Hippolyte (1). Il répète les quolibets du vulgaire. Et, pour accabler son fils, il le compare aux Orphiques, ces mangeurs de légumes qui jouent les inspirés (βάκχευε 954) et tiennent en honneur les vaines fumées de leurs saints livres. C'est la voix du peuple. Et cette même voix se moque de l'hermétiste : « La piété est connaissance de Dieu. Celui qui connaît Dieu est rempli de tous biens, il tient ses pensées toutes proches de Dieu (τὰς νόησεις θείας ἴσχει), et non pas semblables à celles du vulgaire. De là vient que les gnostiques (οἱ ἐν γνώσει ὄντες) ne plaisent pas à la foule, et la foule non plus ne leur plaît pas : on les juge pris de démence, ils s'exposent à la risée publique, on les hait, on les méprise, parfois même on les met à mort » (C. H. IX 4, 97. 17 ss.). Ne te mêle pas à la foule, « tu ne seras pour elle qu'un objet de risée : car le semblable n'est invité que chez son semblable; des êtres dissemblables ne sont jamais amis. Ces discours donc ne trouveront qu'un nombre tout infime d'auditeurs, et peut-être même ne trouveront-ils pas ce petit nombre » (Exc. XI 4, 3-7). « L'homme pieux sera tenu pour fou, l'impie pour sage... L'âme et toutes les croyances qui s'y rattachent (touchant l'immortalité),... on ne fera qu'en rire, bien plus on n'y verra que vanité. Ce sera même, croyez-m'en, un crime capital que de s'être donné à la religion de l'esprit (*qui se mentis religioni dederit*). On créera un droit nouveau, des lois nouvelles. Nulle parole sainte, pieuse, digne du ciel et des dieux, ne se fera plus entendre ni ne trouvera créance dans les âmes » (*Ascl.* 25, 329. 3 ss.).

(1) σὺ σώφρων καὶ κακῶν ἀκήρατος 949. ἀκήρατος, comme la prairie où Hippolyte cueillait ses fleurs, ἐξ ἀκηράτου λειμῶνος 73 s., ἀκηρατὸν λειμῶν' 76 s. Pour κακῶν ἀκήρατος, cp. καθαρὸς ἀδικίας καὶ ἀνοσίων ἔργων, Plat., *Rép.* VI 496 e 1. — Sur la suite ἤδη νυν αὔχει 952 ss., voir surtout I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (Berkeley, 1941), pp. 50 ss., 56 ss., qui prouve de manière convaincante qu'Hippolyte n'est pas un Orphique (δι' ἀψύχου βορᾶς contredit le repas de chasse 108 ss.), mais que Thésée l'engage à faire l'Orphique pour manifester encore mieux son hypocrisie.

Il en résulte que les mystiques ne sont jamais qu'un petit nombre : βάκχοι δέ τε παῦροι, disait-on déjà au temps de Platon (*Phéd.* 69 d 1) (1). Celui-ci l'entend des vrais philosophes (69 d 1-25), et il estime que cette élite constitue une minorité toute restreinte (*Rép.* VI 496 a 11). Je ne résiste pas au plaisir de citer cette page admirable : « Vois, Adimante, dis-je alors, combien peu il nous reste d'hommes qui s'adonnent vraiment à la philosophie. Ce petit reste, au noble cœur et solidement éduqué, peut-être l'exil l'a retenu, et ainsi, comme il n'y avait plus là d'éléments corrupteurs, il est, suivant sa nature, resté fidèle à la philosophie; ou peut-être était-ce une grande âme née dans un petit bourg, et qui dès lors a méprisé les affaires de cette bourgade; peut-être encore un petit groupe est-il venu à la philosophie par une affinité naturelle, délaissant et méprisant à juste titre quelque autre métier; et il se pourrait enfin qu'on eût été retenu par le frein de notre ami Théagès (la maladie)... Quant à ce qui me regarde, au signe démonique, il ne vaut pas la peine d'en parler : cela sans doute n'est arrivé avant moi qu'à bien peu d'hommes, ou à personne. Ceux-là donc qui ont été de ce petit nombre, qui ont goûté la douceur et la félicité de cette possession, qui d'ailleurs ont vu suffisamment la folie du monde, et qu'il n'est pas un homme pour ainsi dire qui commette aucune action saine dans les affaires publiques, qu'il n'est pas d'allié avec lequel on puisse en sécurité se porter au secours du droit, mais qu'on serait comme un homme égaré au milieu de bêtes, qui, tout en refusant de se joindre à leurs crimes, serait incapable, seul, de leur résister à toutes, sauvages comme elles sont, et qui dès lors, avant même d'avoir profité en rien à la cité et à ses amis, aurait péri avant l'heure, inutile à lui-même et à autrui, — celui-là, dis-je (2), qui, après avoir considéré toutes ces choses, se tient en repos et ne s'occupe que de ses propres affaires, comme si, dans une tempête où le vent roule en tourbillon poussière et pluie, il s'était retiré à l'écart sous la protection d'un mur, tandis qu'il voit les autres hommes se remplir d'iniquités, ne demande rien de plus : il lui suffit de se tenir lui-même à l'abri de l'injustice et des actes impies pour le temps de la vie présente, puis, à l'heure du départ, de s'en aller avec un bel espoir, sourire aux lèvres et la paix dans le cœur (3) ». Un tout petit reste, πάνσμικρον δή τι λείπεται, a dit Platon. Et

(1) ὥς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς 69 c 8.
(2) Anacoluthe : τούτων οἱ γενόμενοι — ταῦτα πάντα λογισμῷ λαβών.
(3) Pour καθαρὸς ἀδικίας 496 e 1, cf. κακῶν ἀκήρατος EUR. *Hipp.* 949. Pour μετὰ καλῆς ἐλπίδος, cf. *Phéd.* 67 c 1 μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος et F. CUMONT, *Lux Perpetua*, pp. 401 ss.

l'hermétiste lui fait écho : *ipsique ergo paucissimi* (*Ascl.* 9, 307. 14); *sunt autem non multi aut admodum pauci, ita ut numerari etiam in mundo possint, religiosi* (*Ascl.* 22, 323. 8); οὗτοι δὲ οἱ λόγοι ὀλίγους παντελῶς τοὺς ἀκροατὰς ἕξουσιν, ἢ τάχα οὐδὲ τοὺς ὀλίγους (Exc. XI 4, 5-7).

L'horreur de la foule ne fait pas nécessairement un mystique. D'autres l'ont éprouvée qui ne priaient pas, n'avaient pas le besoin de Dieu. Ce peut être simplement orgueil d'artiste : οὐδ' ἀπὸ κρήνης πίνω (Callim., *Epigr.* 28), *odi profanum vulgus et arceo* (Hor. *Od.* III 1, 1). D'autre part, il y a quelque plaisir à se dire qu'on n'est pas comme la masse, qu'on appartient à une élite, et ce plaisir augmente à mesure qu'est plus restreint le cercle des élus. Cela flatte l'orgueil. Or les hommes qui se disent purs sont facilement orgueilleux. Hippolyte n'est pas exempt de ce défaut (1). Il y a peut-être de l'orgueil aussi chez l'hermétiste quand il aime à répéter que les pieux sont en petit nombre. Néanmoins, c'est un fait d'évidence : il y a peu de bacchants, peu d'âmes vraiment religieuses. Et ceci doit nous mettre en garde contre l'illusion où nous pourrions être sur la portée réelle des textes hermétiques.

A ne considérer en effet que cette littérature et les écrits similaires de la gnose païenne, on risque de fausser les perspectives. En fait l'être humain, alors comme aujourd'hui, était solidement attaché aux biens du monde, profondément englué dans la matière. Ceux qui se souciaient de leur âme et se préparaient dès ici-bas à la vision de Dieu étaient l'infime minorité. La masse réclamait le pain et les jeux du cirque. Les riches aspiraient au luxe et au plaisir : Pétrone au Ier siècle, Juvénal au IIe, les belles villas éparses en Campanie et en Afrique (2) suffisent à en témoigner. Dans le roman d'Apulée, la conversion de Lucius au XIe livre ne permet pourtant pas d'oublier les scènes assez vives du début. Gardons-nous donc de

(1) Hippolyte met bien de la complaisance dans sa vertu : elle lui est, dit-il, naturelle (ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν ἐς τὰ πάνθ' ὁμῶς *Hipp.* 79 s.); il ne se trouve pas sur la terre de plus vertueux que lui (οὐκ ἔνεστ' ἀνὴρ ἐμοῦ... σωφρονέστερος γεγώς 994 s., ὡς οὔποτ' ἄλλον ἄνδρα σωφρονέστερον ὄψεσθε 1100 s.); c'est à lui seul qu'Artémis accorde le privilège de s'entretenir avec lui (μόνῳ γάρ ἐστι τοῦτ' ἐμοὶ γέρας βροτῶν 84). Dangereuse impudence, qu'on doit lui pardonner d'ailleurs : il est si jeune! « Ne lui tiens pas rigueur », dit à Kypris le vieil esclave : « son cœur juvénile l'emporte et lui fait dire des sottises » (117 ss.).

(2) Représentations de villas sur fresques et mosaïques : M. Rostovtzeff, *Hellenistisch-Römische Landschaft*, *Röm. Mitt.*, 1911, 1/2, pp. 72 ss. (Pompéi), 151 (Venise), 152 s. (Afrique). — Descriptions de villas : Id., *Gesellschaft u. Wirtschaft* etc., index, s. v. *Villen*; Fr. Poulsen, *Römische Kulturbilder*, Copenhague, 1949, pp. 80 ss., 150 ss. — Jardins de villas : P. Grimal, *Les Jardins Romains*, Paris, 1943, en particulier pp. 229 ss., 444 ss.

nous laisser abuser par une poignée d'opuscules que le soin pieux de Byzantins dévots nous a par chance conservés. Gardons-nous de ne voir que le cercle de Plotin, Porphyre et Marcella, Zosime et Théosébie, les peintures édifiantes de l'école pythagoricienne. Pour situer les écrits hermétiques à leur juste plan, il faut les remettre dans tout l'ensemble de la société de l'Empire. On voit alors qu'ils sont une exception. Et peut-être même les sentiments qui s'y font jour, le dégoût de la chair, le désir de fuir le monde et d'atteindre Dieu, n'y sont-ils si vivement exprimés que par réaction contre un milieu tout pénétré des influences du monde, de ce monde qui, dit l'hermétiste, est le plérôme du mal : ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας (C. H. VI 4, 74. 17).

2) Les écrits hermétiques sont incontestablement une littérature religieuse. Tout y parle de Dieu, de la connaissance de Dieu, de la piété qui mène à Dieu, etc. On leur pourrait appliquer, dans l'ensemble, la formule qui termine le C. H. IV (11, 53. 11 ss.) : « Telle est donc (*sc.* le traité lui-même) l'image de Dieu que j'ai tracée pour toi au mieux de mes forces : si tu la contemples exactement et te la représentes avec les yeux du cœur, crois-moi, enfant, tu trouveras le chemin qui mène aux choses d'en haut. Bien plus, l'image elle-même te guidera ». Ces traités sont donc des « Guides », comme on disait au XVIIe siècle pour désigner les livres de dévotion (1). C'est ce caractère commun qui a incité les Byzantins à réunir en Corpus les opuscules hermétiques.

Néanmoins, nous le marquions dès le début de nos recherches (2), ce caractère commun ne doit pas faire oublier la diversité d'inspiration en ces traités. Tout mène à Dieu sans doute, mais il y a plusieurs voies, et ces voies sont différentes. La philosophie religieuse, au temps de l'hermétisme (IIe/IIIe s.), peut utiliser déjà un riche fonds traditionnel : nous l'avons vu en étudiant, dans ce livre (ch. VI), la doctrine platonicienne de la transcendance divine. Un Albinus, un Maxime de Tyr, un Celse, indiquent, eux aussi, des « voies » multiples. L'auteur hermétique ne se distingue pas, sur ce point, de ses contemporains : sauf, peut-être, qu'il met moins d'ordre en ses concepts qu'un Albinus par exemple, et qu'il vise davantage à l'élévation proprement dite (3), prend plus volontiers le ton dévotieux.

(1) « Elle lit Saint Bernard, la Guide des pécheurs », Régnier, *Macette*; « La Guide des pécheurs est encore un bon livre », Molière, *Sganar.* 1.
(2) Cf. T. II, pp. IX ss.
(3) Cf. T. II, pp. 28 ss.

3) Les « voies » vers Dieu, dans l'hermétisme, peuvent se ramener à trois. Sans répéter ici ce que j'ai essayé d'exprimer au cours de ces trois volumes (t. II-IV), je les résume brièvement.

A. Tantôt Dieu est regardé comme le principe de l'ordre cosmique, qui, aux yeux des anciens, se réalise en perfection dans le monde supralunaire. Par la contemplation de cet ordre et, d'une manière plus concrète, par la contemplation de la beauté du ciel, où les astres eux-mêmes sont des dieux, on peut atteindre le chorège des chœurs célestes et, plus généralement, l'ordonnateur du Tout.

B. Tantôt Dieu est regardé comme le principe de l'être vrai, qui est l'être suprasensible ou, si l'on veut, l'Idée Suprême de Platon, Bien, Beau, Un. Quoi qu'il en soit de la manière dont il faut interpréter le platonisme (1), l'école platonicienne, à partir du IIe siècle de notre ère, voit dans les Idées des êtres réels, qui forment un monde, le κόσμος νοητός superposé au κόσμος αἰσθητός, plus réel que ce dernier, tout ensemble cause exemplaire et cause efficiente de ce dernier (2).

Notre νοῦς, dans son essence même, est apparenté aux Idées : ce qui veut dire, pour l'ancien, qu'il est susceptible d'une double fonction.

Dans la mesure où l'Idée νοητόν est modèle des choses sensibles, le νοῦς, qui en a l'intuition, est faculté de connaissance intellectuelle. Il a vu, dans une vie antérieure, les modèles des choses sensibles. Cela lui permet de reconnaître ici-bas ces modèles à travers les sensibles, c'est-à-dire de percevoir l'essence même des sensibles : or l'essence est l'être vrai, parce qu'immuable, au lieu que le sensible change toujours.

Dans la mesure où l'Idée, du moins l'Idée suprême, Ἕν ou Εἷς, est Dieu, et dans la mesure où ce Dieu est un Dieu caché, inapparent aux sens, inaccessible même au λόγος puisqu'il déborde les concepts, le νοῦς est faculté de connaissance supraintellectuelle, de connaissance mystique. C'est marquer aussitôt que notre mot « intelligence » ou « intellect » ne couvre pas toute l'amplitude du νοῦς grec. Il n'en exprime que la première fonction, qui est d'*intelligere*, de comprendre. Il n'en exprime pas la seconde, qui est d'atteindre Dieu en lui-même au delà de l'intellection. On ne comprend jamais Dieu. S'il était compris, il serait exprimable. Or aucun mot ne l'exprime. Il est ineffable : « Maintenant, nous sommes sans force

(1) J'ai pris position jadis dans *Contemplation et Vie contemplative selon Platon* (Paris, 1936). D'autres exégèses sont évidemment possibles.

(2) Par quelque sorte de participation qui le plus souvent reste vague.

pour la vue. Nous ne pouvons encore ouvrir les yeux du νοῦς et contempler la beauté de ce Bien-là, sa beauté impérissable, incompréhensible (ἄληπτον). Quand tu ne pourras plus rien en dire, c'est alors seulement que tu la verras. Car la connaissance de ce Bien est divin silence, inhibition de tous nos sens » (C. H. X 5, 115. 9 ss.).

Il y a donc une montée vers Dieu où l'on dépasse, non seulement, bien sûr, tous les sensibles y compris même le beau ciel étoilé, mais encore les intelligibles en tant qu'objets de connaissance intellectuelle. Le νοῦς tout vide de concepts s'unit en sa nudité à un Objet qui lui-même a répudié tout attribut déterminatif. Albinus, au IIe siècle, connaît déjà cette voie de négation (1), de même les *Oracles Chaldaïques* (2), et elle est impliquée dans la notion de γνῶσις - σιωπή du C. H. X 5.

La deuxième voie que nous venons de signaler se fonde sur la parenté du νοῦς et de Dieu. Cette parenté, qui peut être dite d'ordre métaphysique dans l'école platonicienne, revêt dans certains écrits hermétiques *(Poimandrès, Korè Kosmou)*, chez les *viri novi* d'Arnobe, chez Porphyre *(de regressu)*, dans les *Oracles Chaldaïques* etc., un aspect mythique en ce sens que l'âme est dite fille de Dieu ou que le prototype de l'âme est un Homme Céleste fils de Dieu. Pour revenir à Dieu, l'âme ou plutôt le νοῦς de l'âme qui est issu lui-même du Premier Noûs divin, n'a pas à changer de nature. Il lui suffit de recouvrer sa vraie nature : qu'elle redevienne, dès ici-bas, purement νοῦς, elle verra Dieu.

C. Il n'en va pas de même dans la troisième voie. En celle-ci, pour voir Dieu, il faut renaître : renaître un homme nouveau qui remplace entièrement l'homme ancien. Et cet homme nouveau n'est pas simplement le νοῦς restauré en sa pureté : c'est un être tout différent du précédent (3), un être composé des Puissances divines, c'est-à-dire de Dieu. L'idée de l'affinité entre νοῦς humain et Νοῦς divin n'a pas disparu : au contraire elle a été renforcée, puisque c'est maintenant le Dieu Noûs lui-même qui, substantiellement et personnellement, habite en l'homme. A ce stade, les dispositions à l'union mystique sont portées à leur comble. Homme et Dieu ne s'unissent plus comme deux entités distinctes. L'homme ayant été remplacé par Dieu, on peut presque parler d'identité. Le cercle se ferme : Dieu loue Dieu.

(1) Cf. *supra* ch. VI, p. 99.
(2) Cf. *ib.*, pp. 132 s.
(3) ἄμοιρος γὰρ τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας... — Ἄλλος ἔσται ὁ γεννώμενος XIII 2, 201. 3 ss.

4) Demandons-nous, pour finir, si et dans quelle mesure il est permis de parler de mysticisme en chacune de ces trois voies. Je prends le mot au sens que lui donne le *Vocabulaire de la Philosophie* de Lalande (1) : « A. Proprement, croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales », ou, en ce même ouvrage, E. Boutroux : « Le phénomène essentiel du mysticisme est ce qu'on appelle l'*extase*, un état dans lequel, toute communication étant rompue avec le monde extérieur, l'âme a le sentiment qu'elle communique avec un objet interne, qui est l'être parfait, l'être infini, Dieu », ou encore, là-même, M. Blondel : « Ce qui semble propre à ces états (mystiques), c'est d'une part la dépréciation et comme l'effacement des symboles sensibles et des notions de la pensée abstraite et discursive; c'est d'autre part le contact direct et l'immédiation de l'esprit avec la réalité possédée *à même* » (2). Disons d'un mot : « un contact immédiat avec Dieu, au delà de toute image et de toute représentation abstraite ».

A. Certes, les développements sur l'ordre et la beauté du monde, et sur l'Ordonnateur provident qui en règle la marche, peuvent n'être rien de plus qu'un exercice littéraire : c'est du moins l'impression qu'ils nous font le plus souvent chez Cicéron, Philon, Sénèque, Dion Chrysostome, même dans les écrits hermétiques (v. gr. C. H. V). On en est fatigué jusqu'à l'écœurement. Depuis un article célèbre de Cumont, l'expression de « mysticisme astral » est en vogue et l'on a bien des fois cité l'épigramme de Ptolémée (*A. P.*, IX 577) : « Je le sais, je suis mortel et ne vis qu'un jour. Mais quand j'aspire à rejoindre les astres dans leurs courses pressées d'un sens à l'autre du ciel, mes pieds ne touchent plus la terre, mais auprès de Zeus lui-même je me nourris du breuvage des dieux ». Est-ce pure littérature? Je le crains, car ces thèmes de l'οὐρανοβατεῖν, du συγχορεύειν avec les astres, sont devenus bien vite lieux communs (3); leur répétition fastidieuse ne cause pas moins d'ennui que les éloges du κόσμος. Est-ce à dire pourtant que le contraste entre l'agita-

(1) 5e éd., Paris, 1947, pp. 644 s.

(2) *A même* (souligné par l'auteur) n'est guère français : je suppose que l'auteur veut dire « à la source même ».

(3) V. gr. Vett. Val., p. 241. 13 ss. Kroll εἰς τοσοῦτον γὰρ ἐπιθυμίας καὶ ἀρετῆς ἔσπευσαν, ὡς τὰ ἐπὶ γῆς καταλιπόντας οὐρανοβατεῖν ἀθανάτοις ψυχαῖς καὶ θείαις καὶ ἱεραῖς γνώμαις συνεπιστήσοντας κτλ., Phil., *Spec.* I 207 τὸ μηκέτι βαίνειν ἐπὶ γῆς, ἀλλ' αἰθεροβατεῖν. ἡ γὰρ τοῦ φιλοθέου ψυχὴ πρὸς ἀλήθειαν ἀπὸ γῆς ἄνω πρὸς οὐρανὸν πηδᾷ καὶ πτερωθεῖσα μετεωροπολεῖ συντάττεσθαι γλιχομένη καὶ συγχορεύειν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ, etc., etc.

tion des affaires humaines et le calme d'un ciel nocturne, le désir de se réfugier en cette cité de paix, n'aient jamais éveillé un sentiment profond, ni conduit à l'union à Dieu? Ce serait bien extraordinaire. La contemplation esthétique a été l'une des voies du mysticisme au Moyen Age et dans les temps modernes : pourquoi ne l'aurait-elle pas été chez les anciens? Il faut reconnaître en tout cas que, chez certains du moins — un Plotin, un Simplicius (1) —, l'éloge de l'ordre du monde a un accent de piété vraie. Et il est même un exemple où le mot de mysticisme, au sens propre, ne paraît pas trop fort. C'est l'exemple de Julien, dont je veux rappeler la confidence au début du *Discours au Roi Soleil* (IV, 130 C-D) : « Ceci pourtant, je puis le dire sans sacrilège. Depuis ma tendre enfance, j'ai ressenti profondément la nostalgie des rayons du Soleil. Je n'étais encore qu'un enfant, et déjà la lumière du ciel me tirait à ce point hors de moi-même (τὴν διάνοιαν ἐξιστάμην) que non seulement je désirais de fixer longuement le Soleil, mais que, si je sortais la nuit par un temps clair et sans nuages, abandonnant d'un coup tout autre soin, je m'attachais aux splendeurs de la voûte : on pouvait me parler, je n'entendais plus rien et ne prêtais plus attention à ce que je faisais moi-même ».

B. Que la montée vers l'Un ait pu aboutir quelquefois à l'union mystique, nous en avons le témoignage par Porphyre en sa *Vie de Plotin* (23. 7 ss.) : « Ainsi, à cet homme divin (τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτί) qui souvent s'élevait par la pensée, selon les voies enseignées par Platon dans le *Banquet*, jusqu'au Dieu Premier et suressentiel, ce Dieu-là même apparut, qui n'a ni forme ni figure, qui est établi par delà l'intellect, par delà tout l'intelligible. Moi-même, Porphyre, je déclare m'être approché de ce Dieu et m'être uni à lui une seule fois, dans ma soixante-huitième année. Plotin, lui, eut la vision du « but tout proche » — le terme et le but, c'était pour lui l'union intime au Dieu au-dessus de tout —. Il en jouit environ quatre fois pendant que je fus avec lui, par une opération ineffable et non pas seulement en puissance. » On notera ces mots : « selon les voies enseignées par Platon... », et aussi que, dans l'un des passages les plus « mystiques » du *Corpus Hermeticum* (X 5), dans le passage sur la « gnose divin silence », l'objet de cette gnose est la « beauté du Bien », ce qui est une expression typiquement platonicienne (2).

(1) Plot. *Enn.* II 9, Simplic. *in de Caelo*, prière finale.
(2) Cf. *Rép.* VI 509 a 5 ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. — 'Αμήχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις κτλ.

C. Reste la forme de connaissance qui nous a paru la plus originale dans l'hermétisme, et que nous avons cru pouvoir appeler une connaissance mystique. C'est celle où nous sortons entièrement de nous-mêmes pour devenir identiques à Dieu — Αἰὼν γενοῦ —, cette extase étant le résultat, du moins en C. H. XIII, d'une entrée de Dieu en nous. Comme j'ai essayé de le montrer, la source de cette doctrine ne peut plus être cherchée dans le seul platonisme. L'idée d'un envahissement de l'homme par Dieu, par un πνεῦμα divin ou une δύναμις divine, se rapproche davantage des croyances relatives au πνεῦμα, si généralement répandues sous l'Empire. On a rappelé par exemple les analogies frappantes entre C. H. XIII et l'ἀπαθανατισμός de *PGM* IV. Cependant le C. H. XIII n'offre aucun caractère magique : le phénomène qui y est décrit ressemblerait plutôt à certains dons pneumatiques (περὶ τῶν πνευματικῶν) dont se targuent les païens récemment convertis à Corinthe et contre lesquels saint Paul les met en garde (*I Cor.* 12 ss.).

Dans cette expérience, l'homme se dilate jusqu'à la totalité même de l'être divin. Il devient infini et dans le temps et dans l'espace. Il est présent en tous les êtres. C'est une extase : « Souvent il arrive que l'intellect s'envole hors de l'âme : à cette heure-là, l'âme ne voit ni n'entend; elle est comme un animal sans raison » (X 24, 125. 10 ss.). Que devons-nous penser de cette sorte d'extase?. S'agit-il vraiment, dans ce cas, d'une « union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être »? Quelle part d'illusion a pu s'y mêler? Nous l'ignorons. Tout ce qu'on peut observer, c'est que la connaissance de Dieu, dans le C. H. *XIII*, se rapproche le plus de ce qu'on est convenu d'appeler, en d'autres textes, une connaissance mystique. Elle dépasse l'ordre de la raison. Elle suppose, dans le sujet, la présence d'un élément proprement divin qui le rend capable de voir Dieu. Elle aboutit à un contact qui est l'ἑνωθῆναι au sens le plus fort, puisque sujet et objet ne sont plus distincts, mais identiques. Enfin elle est exprimée en un langage qui n'a plus rien d'abstrait et de théorique, mais porte la marque d'une expérience vécue.

Cette expérience a secoué l'être humain jusqu'à sa racine même, elle le transforme, d'un mot, le « convertit ». Elle se rattache ainsi aux phénomènes de « revival » où le sentiment d'une nouvelle naissance opère une conversion. Est-ce là du mysticisme? L'historien ne sait que ce qu'on lui dit. Il ne pénètre pas le secret des cœurs.

Paris, juillet 1950.

APPENDICES

APPENDICE I

(*supra*, ch. VI, p. 94, n. 4).

TROUVER DIEU EST DIFFICILE, L'EXPRIMER IMPOSSIBLE

Proclus, *in Tim.* (28 c 3), I, pp. 300. 28-303. 23 Diehl.

« Découvrir ce Démiurge de l'univers est difficile », dit Platon. En effet, la découverte s'obtient de deux façons : l'une procède à partir des Premiers par la voie de la science, l'autre à partir des Seconds par la voie de la réminiscence (1). Or on doit dire que celle qui procède à partir des Premiers est difficile parce que la découverte des propriétés intermédiaires est liée à la doctrine la plus haute. Quant à la découverte à partir des Seconds, peu s'en faut que je ne la dise encore plus difficile. Car, si c'est à partir de ces Seconds que nous nous proposons de voir l'essence du Démiurge et tout l'ensemble de ses propriétés, il nous faut considérer, dans son entier, la nature des êtres produits par lui, toutes les régions visibles du monde et tout ce qu'il y a en lui de puissances naturelles invisibles qui fondent l'existence des sympathies et antipathies dans l'univers; et, avant cela, les règles fixes qui président à la nature (2) et les natures elles-mêmes, tant universelles que particulières, tant immatérielles que matérielles, les divines, les démoniques et celles des vivants mortels; en outre, les genres d'êtres qui rentrent dans la

(1) κατὰ ἀνάμνησιν (300. 32). La vue de ce qu'il y a de beau, de bon, d'un dans les choses inférieures (τὰ δεύτερα = τὰ καταδεέστερα, cf. l'index de Diehl, III, p. 412) nous fait ressouvenir du Beau en soi, Bien en soi, Un en soi. C'est la doctrine du *Banquet* et du *Phèdre*. La première méthode, dite scientifique (κατ'ἐπιστήμην), est celle qui procède par démonstration syllogistique où l'on applique à un cas plus particulier (en l'espèce, Dieu) une vérité plus générale grâce à un moyen terme : tel est le sens, plus loin (301. 1/2), de τῆς ἀκροτάτης ἔχεται θεωρίας ἡ τῶν μεταξὺ δυνάμεων εὕρεσις. Dans le cas de Dieu, la découverte des propriétés intermédiaires (αἱ μεταξὺ δυνάμεις = τὰ μέσα), c'est-à-dire de ce qui pourrait servir de moyen terme dans un syllogisme sur l'être de Dieu, est lié à la doctrine la plus haute, celle de la nature divine elle-même.

(2) τοὺς ἑστῶτας φυσικοὺς λόγους (301. 9), cf. *in remp.*, I, p. 18. 21 Kr. τοὺς ἀφανεῖς λόγους τῆς φύσεως. On pourrait presque dire : « les lois immuables de la nature ».

catégorie de la vie (1), les uns immortels, les autres mortels, les uns non souillés de matière, les autres plongés dans la matière, les uns ayant valeur de touts (2), les autres de parties, les uns doués de raison, les autres sans raison; et aussi les êtres de complément (3) plus parfaits que nous, grâce auxquels toute la région intermédiaire entre les dieux et la nature mortelle est bien reliée à l'ensemble; et les âmes de toutes sortes, la multitude des dieux qui se diversifient selon les différentes portions de l'univers, les connexions exprimables et inexprimables qui mettent le monde en relation avec le Père. Oui, s'il n'a considéré ces choses, celui qui s'élance vers le Démiurge demeure trop imparfait pour concevoir le Père : or il n'est pas permis que rien d'imparfait ait contact avec le Tout Parfait.

Mais il faut en outre que l'âme, devenue un monde intelligent (4), s'étant rendue semblable, autant qu'elle le peut, à la totalité du monde intelligible (5), s'approche du Créateur de l'univers; qu'en vertu de cette approche, elle se familiarise quelque peu avec lui par l'application continuelle de l'esprit — car l'activité de pensée ininterrompue relativement à un objet donné éveille et vivifie nos facultés rationnelles —; que, grâce à cette familiarité, s'étant installée à la porte du Père, elle entre en union avec lui. Voilà ce qu'est la découverte de Dieu : aller à sa rencontre, ne faire qu'un avec lui, jouir de sa présence seul à seul, obtenir qu'il se montre en personne (6), quand l'âme « s'est ravie » (7) vers lui loin de toute autre activité, et qu'elle tient même pour fables les discours scien-

(1) τὰ ὑπὸ τὴν ζωὴν γένη. Cf. *supra*, ch. VI, p. 122, n. 2.

(2) Ainsi ces vivants que sont les astres, dont chacun est un κόσμος.

(3) τά τε κρείττονα ἡμῶν πληρώματα δι'ὧν πᾶν τὸ μεταξὺ συνδέδεται θεῶν τε καὶ τῆς θνητοειδοῦς φύσεως (301. 15/7). πληρώματα semble avoir ici le sens actif de « ce qui remplit, complète » l'univers. C'est un dogme platonicien que le monde, pour être parfait, doit être complet (*Tim.* 32 d 1 πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, 34 b 2 καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν), c'est-à-dire habité de vivants en toutes ses régions (*Tim.* 41 b 7 θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὑτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι). Il faut donc que la région intermédiaire entre dieux et hommes soit habitée d'êtres vivants (archanges, anges, démons, héros), et ce sont ces êtres qui maintiennent le σύνδεσμος de l'univers.

(4) κόσμος νοερός (301. 23). L'âme intellectuelle doit embrasser tout le κόσμος νοητός. Elle devient alors elle-même un « monde intelligent ».

(5) τῷ ὅλῳ καὶ νοητῷ κόσμῳ (301. 24).

(6) τὸ τῆς αὐτοφανείας ταύτης τυχεῖν (302. 3). Pour τὸ μόνην μόνῳ συγγενέσθαι (302. 2), cf. p. 212. 24 ἵνα μόνος τις τῷ θεῷ μόνῳ συνῇ, NUMÉN., fr. 11 (*supra*, p. 129, n. 8) ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον et E. PETERSON, *Herkunft und Bedeutung der* μόνος πρὸς μόνον-*Formel bei Plotin*, *Philol.*, LXXXVIII, 1932, pp. 30 ss.

(7) ἁρπάσασαν ἑαυτήν. Citation des *Orac. Chald.*, p. 12 Kr. Mais, dans les *Oracles*, c'est le Dieu Père qui ἥρπασσεν ἑαυτόν, c'est-à-dire s'est ravi en lui-même, sans rien communiquer de ses propriétés de Père même au Dieu second.

tifiques, parce qu'elle est unie au Père, qu'elle se nourrit au même festin que lui de la vérité de l'être, et que, dans l'éclat d'une lumière pure, elle est initiée purement à des visions parfaites et qui jamais ne changent (1).

Oui, voilà ce qu'est trouver Dieu. Ce n'est pas le découvrir par la voie de l'opinion (car celle-ci est incertaine, peu éloignée de la vie irrationnelle), ni par la voie de la science (car celle-ci procède par inférences et par des chaînes de raisons, elle ne touche pas immédiatement l'essence intellectuelle de l'Intellect démiurgique). C'est le trouver par une intuition qui le fait voir face à face (2), par le contact avec l'intelligible, par l'union à l'intellect du Démiurge. Et, de vrai, cette découverte, on peut bien l'appeler « dur travail » (ἔργον) au sens propre : ou parce qu'elle est pénible, malaisée à obtenir, puisque l'objet ne se fait voir aux âmes que lorsqu'elles ont traversé toute la hiérarchie des êtres vivants (3), ou parce que c'est là le vrai combat des âmes : car c'est après les vaines courses dans le créé, après la purification, après les clartés de la science que s'allume enfin l'activité intellectuelle et l'intellect qui est en nous, qui mène l'âme au port dans le Père (4), qui l'installe, loin de toute souillure, dans les pensées du Démiurge, et qui joint lumière à lumière, non pas seulement la lumière de la science, mais encore une autre plus belle, plus intelligente, plus semblable à l'unité que celle-ci. Car c'est là le port du Père, la découverte du Père, l'union immaculée au Père.

Quant aux mots « Quand on a trouvé Dieu, il est impossible de le dire », ils pourraient bien manifester l'usage des Pythagoriciens, qui gardaient en secret la doctrine des choses divines et refusaient d'en discuter devant n'importe qui : « car les yeux du vulgaire ne sont pas de force à maintenir leur regard fixé sur le vrai », dit l'Etranger d'Elée (5). Mais il se peut aussi que ces paroles enseignent une doctrine bien plus auguste, à savoir qu'il est impossible, quand on a trouvé Dieu, de dire les choses comme on les a vues. Car la

(1) Cf. *Phèdre* 250 c 3/4.

(2) ἀλλ' ἡ κατὰ τὴν ἐπιβολὴν τὴν αὐτοπτικήν (*sc.* εὕρεσις), 302. 12.

(3) μετὰ πᾶσαν τὴν διέξοδον τῆς ζωῆς 302. 15 : cf. C. H. IV 8 (52. 8) ὁρᾷς... πόσα ἡμᾶς δεῖ σώματα διεξελθεῖν καὶ πόσους χοροὺς δαιμόνων καὶ συνέχειαν καὶ δρόμους ἀστέρων ἵνα πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον σπεύσωμεν; ἀδιάβατον γὰρ τὸ ἀγαθόν.

(4) ὁρμίζων τὴν ψυχὴν ἐν τῷ πατρί (302. 20), *sc.* l'âme entre en Dieu : cf. C. H. I 26 (16. 11) ἐν θεῷ γίνονται. Pour l'image du port, cf. Aristote (?) *ap.* Jambl. *Protr.*, p. 55. 27 καὶ καθάπερ ἂν εἰ κυβερνήτης τις ἀγαθὸς... ὁρμεῖ (Vitelli : ὁρμᾷ codd., peut-être à garder, cf. t. II, p. 173, n. 4) καὶ ζῇ καθ' ἑαυτόν et Campbell Bonner, *Desired Haven*, *Harv. Th. Rev.*, XXXIV, 1941, pp. 49 ss. Pour l'âme = navire, cf. Id., *The Ship of the Soul on a Group of Grave-Stelae from Terenuthis*, *Proc. of the Am. Philos. Soc.*, LXXXV, 1941, pp. 84 ss.

(5) Citation de *Soph.* 254 a 10-b 1. ἀληθές Procl. : θεῖον Plat.

découverte n'avait pas consisté pour l'âme à dire quelques chose, mais à être initiée à un mystère et à être soumise à l'influence de la lumière divine (1); et elle n'avait pas consisté non plus pour l'âme à être mue d'un mouvement propre, mais à se tenir dans ce qu'on pourrait appeler son silence (2). De fait, alors qu'elle n'est même pas de nature à saisir l'essence des autres réalités par dénomination, définition ou démonstration scientifique, mais ne l'atteint que par la seule pensée, comme Platon le dit dans les *Lettres* (VII 342 s.), comment pourrait-elle découvrir l'essence du Démiurge autrement que de façon purement intellectuelle? Et comment pourrait-elle, l'ayant ainsi trouvée, divulguer ce qu'elle a vu au moyen de noms et de verbes et le faire connaître à d'autres? Car il est impossible au raisonnement discursif qui procède par composition (3) de décrire la nature essentiellement uniforme et simple.

Mais quoi, dira-t-on, n'est-il pas vrai que nous discourons longuement et sur le Démiurge et sur les autres dieux et sur l'Un lui-même? Sans doute. Mais si nous discourons sur ces réalités, nous n'en définissons aucune dans son essence même. Nous pouvons argumenter à leur sujet, nous ne pouvons exprimer l'intuition que nous en avons : car c'est là « trouver », comme on l'a dit plus haut (p. 300 s.). Or, si l'âme ne « trouve » que lorsqu'elle se tait, comment le flot des paroles vocales suffirait-il à exprimer l'objet « trouvé » tel qu'il est? »

(1) τῆς ψυχῆς... μυούσης καὶ ὑπεστρωμένης πρὸς τὸ θεῖον φῶς. Sur cet emploi métaphorique de ὑποστρωννύναι, cf. l'index de Dodds à Procl. *Inst. Theol.*

(2) ἀλλὰ σιωπώσης τὴν οἷον σιωπήν 303. 8.

(3) ἡ γὰρ ἐν συνθέσει φερομένη διέξοδος 303. 15.

APPENDICE II

(cf. *supra*, p. 123, n. 3).

PROCLUS : LE DÉMIURGE DE PLATON

Le long morceau sur le Démiurge de Platon vient, chez Proclus (*in Tim.*, I, pp. 303. 24 ss.), à propos du fameux passage 28 c 3 τὸν μὲν οὖν ποιητὴν... ἀδύνατον λέγειν. Proclus commente d'abord chacun des mots de ce passage (ἡμᾶς δὲ πρῶτον χρὴ τὴν λέξιν αὐτὴν καθ' αὐτὴν ἐξετάσαντας ἔπειτα οὕτω πρὸς τὴν ὅλην θεωρίαν ἀναδραμεῖν 299. 19 ss.). Il définit donc les mots de *créateur* (ποιητής), *père* (299. 21-300. 13), *cet univers* (300. 13-28). Puis il montre pourquoi il est difficile de trouver Dieu (εὑρεῖν ἔργον ἐστίν 300. 28-302. 25), impossible, quand on l'a trouvé, de l'expliquer, non pas seulement à tous (εἰς πάντας λέγειν 302. 25-303. 3), mais même de façon absolue : Dieu est totalement ineffable (τάχα δὲ καὶ τοῦτο λέγοι ἂν καὶ πολλῷ τούτου σεμνότερον 303. 3-23 : cf. App. I, *supra*).

Passant alors à des considérations plus générales (cf. ἔπειτα... πρὸς τὴν ὅλην θεωρίαν ἀναδραμεῖν 299. 20), Proclus se demande (303. 24) : « Eh bien donc, après cela, suivons, nous aussi, la lumière de la science et considérons l'objet propre de notre enquête : *quel est ce Démiurge, à quel rang se place-t-il dans la hiérarchie des êtres?* Sur ce point, les commentateurs plus anciens ont été entraînés chacun à des opinions diverses ». Cette question donne donc lieu à l'une de ces revues historiques qui nous rendent si précieux le *Commentaire sur le Timée.* Ce sont en effet les δόξαι de Numénius, Harpocration, Atticus, Plotin, Amélius, Porphyre, Jamblique, Syrianus et la siennne propre que Proclus nous fait connaître touchant la nature du Démiurge.

NUMÉNIUS (303. 27-304. 22).

« Ayant proclamé qu'il y a trois dieux, NUMÉNIUS appelle le premier Père, le second Créateur (ποιητήν), le troisième Création (ποίημα) : car le monde, selon lui, est le troisième dieu. En sorte que,

dans sa doctrine, il y a deux Démiurges, le premier dieu et le second, et le troisième dieu est le monde créé (τὸ δημιουργούμενον). Mieux vaut, en effet, s'exprimer ainsi que de parler comme lui, par une exagération de style tragique, d'aïeul, de fils et de petit-fils (πάππον, ἔγγονον, ἀπόγονον).

Cependant, à tenir pareil langage, premièrement on fait erreur en comptant le Bien au nombre des causes susdites : car le Bien n'est pas tel par nature qu'il puisse faire couple avec quoi que ce soit ou être inférieur en rang à autre chose. Or « Père », chez Platon, passe après « Créateur » (1).

De plus, Numénius met ce qui transcende toute position sur le même rang que les choses inférieures ou postérieures à ce transcendant. Or il faut au contraire les référer au Premier, et exclure du Premier toute position. On ne saurait non plus, à coup sûr, attribuer au Premier la fonction paternelle dans l'univers : car cette fonction, comme on l'a vu, revient aux classes divines inférieures au Premier.

Troisièmement en outre, il n'est pas correct d'établir une division entre « Père » et « Créateur » alors que Platon, par ces deux noms, n'a célébré qu'un seul et même dieu. Unique est en effet la création divine, unique le Créateur et Père (2) selon la tradition constante de Platon : diviser violemment la Cause unique en conséquence de ces deux noms, c'est comme si, parce que Platon a nommé l'univers « Ciel » et « Monde », on dédoublait le créé, ici Ciel, là Monde, tout de même que, dans le cas présent, on dédouble le principe démiurgique, ici Père, là Créateur.

HARPOCRATION (304. 22-305. 6).

Je serais étonné qu'HARPOCRATION fût satisfait de son propre dire quand il nous livre sur le Démiurge des choses telles que voici. D'une part en effet, suivant la trace de Numénius touchant la doctrine des trois dieux, il dédouble le Démiurge et nomme le premier dieu Ouranos et Kronos, le second Dis et Zeus, le troisième Ciel et Monde. D'autre part, faisant volte-face, il appelle le premier Zeus et Roi de l'intelligible, le second Chef, et c'est une même entité que forment pour lui Zeus et Kronos-Ouranos. Or, de toute façon,

(1) Cf. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα 28 c 3. Numénius a donc tort d'assimiler « Père » au Bien. Car, d'une part, c'est l'accoupler à ποιητής, et, d'autre part, c'est le faire passer au second rang puisque ποιητής vient d'abord chez Platon.

(2) Cf. C. H. XI 9-11.

c'est là le Premier, dont le *Parménide* (141 e s.) a exclu toute propriété, tout nom, toute position, toute définition. Et alors que, de notre côté, nous avons même refusé d'appeler Père le Premier, il a dénommé le même être et Père et Fils et Petit-Fils.

ATTICUS (305. 6-16).

ATTICUS, maître du précédent, identifie du premier coup le Démiurge avec le Bien, quoique, chez Platon, le Démiurge soit nommé *bon*, non *le Bien*, et qu'il soit appelé Intellect, tandis que le Bien est la cause de toute essence et au delà de l'être, comme nous l'avons appris par la *République* (VI 509 b 9).

D'autre part, qu'est-ce qu'Atticus pourra bien dire aussi du Paradigme? Car ou le Paradigme est antérieur au Démiurge, et en ce cas il sera plus auguste que le Bien, ou il est dans le Démiurge, et alors il y aura plusieurs Premiers, ou il est postérieur au Démiurge, et en ce cas le Bien, chose impie à dire, se tournera vers ce qui vient après lui et ce sont ces objets-là qu'il pensera (1).

PLOTIN (305. 16-306. 1).

Après ces gens-là, PLOTIN (*Enn.* III 9, 1) le Philosophe pose deux Démiurges, l'un dans l'intelligible, l'autre comme intellect recteur de l'univers, et ceci à bon droit : car l'Intellect du monde est, de quelque manière, Démiurge de l'univers; bien plus, on voit même qu'Aristote — car c'est cela qu'Aristote a dit être le Premier — va jusqu'à l'appeler Fatalité et à lui appliquer le nom de Zeus (2). D'autre part, le Père et Créateur transcendant est lui aussi, à son tour, Démiurge, ce Père que Plotin dit être dans l'intelligible, appelant intelligible toute la région intermédiaire entre l'Un et le Monde. Car cette région comprend, selon lui, et le Ciel véritable, et le royaume de Kronos, et l'Intellect de Zeus, tout comme si l'on disait, par exemple, que le ciel comprend et la sphère de Kronos et celle de Zeus et celle d'Arès. En effet le Tout intelligible unique est

(1) Si le Démiurge = le Bien, si le Démiurge crée d'après le Paradigme, si le Paradigme est inférieur au Démiurge, le Démiurge, pour créer, devra se tourner vers et penser des objets inférieurs à lui, supposition exclue par Arist., *méta.*, Λ 9.

(2) Ps. ARIST., *de mundo*, 7, 401 ab.

multiplicité, et l'Intellect unique embrasse une multitude d'intelligibles. Voilà donc ce qu'expose Plotin en sa philosophie.

Amélius (306. 1-31).

Amélius pose trois Démiurges, trois Intellects, trois Rois, celui qui *est*, celui qui *a*, celui qui *voit*. Ils diffèrent, parce que le premier Intellect *est* réellement l'être qui est, le second *est* l'intelligible qui est en lui, mais il *a* l'intelligible qui le précède et, de toute façon, participe < seulement > (1) à celui-ci — c'est pourquoi il est second —, le troisième *est* lui aussi l'intelligible qui est en lui (car tout intellect est identique à l'intelligible qui lui correspond), mais il *a* l'intelligible qui est dans le second et il *voit* < seulement > le premier intelligible : car, plus augmente la distance, plus la possession est faible (2). Ce sont donc ces trois Intellects qu'Amélius pose comme Démiurges, et de même les trois Rois de Platon (*Epist.*

(1) Ajouté par moi pour le sens, comme plus loin, l. 11.

(2) Cette δόξα d'Amélius est ainsi explicitée *in Tim.*, III, p. 103. 18 ss. (à propos de *Tim.* 39 e 8 ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὅ ἐστι ζῷον ὅσαι τε καὶ οἷαι καθορᾷ, τοσαύτας διενόηθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν) : « C'est principalement en partant de ce texte qu'Amélius constitue sa triade d'intellects démiurgiques, quand il appelle le premier *celui qui est* en raison des mots « ce qui est le Vivant » (ὅ ἐστι ζῷον), le second *celui qui a* en raison de « comprises dans » (ἐνούσας, *sc.* ἰδέας) — de fait le second intellect n'est pas < le Vivant en soi >, mais < celui-ci > entre en lui (εἴσεισιν ἐν αὐτῷ 103. 22) —, le troisième *celui qui voit* en raison du mot « voit » (καθορᾷ), bien que Platon ait dit que les Formes sont dans « ce qui est le Vivant », et qu'il n'y ait pas de différence entre, d'une part, le Vivant en soi et, d'autre part, ce en quoi sont les Formes des vivants, en sorte qu'il n'y en a pas non plus entre *celui qui est* et *celui qui a*, s'il est vrai que l'un est „ce qui est le Vivant", l'autre „ce en quoi sont les Formes" ». Voir aussi *in Tim.*, I, p. 361. 19 ss. (à propos de *Tim.* 29 e 1 ἀγαθὸς ἦν κτλ.) : « On a donc ces trois l'un à la suite de l'autre : la Bonté, le Modèle, l'Intellect, sous un mode différent d'une part dans le Démiurge, d'autre part avant le Démiurge. Si l'on voulait, on pourrait donner le nom de Bonté Première à l'Un (τὸ ἕν), qui est au delà des intelligibles mêmes — c'est là la Bonté non participée —, celui de Modèle à l'intelligible, qui comprend de façon unitive la somme totale des Formes, celui d'Intellect créateur à l'Intellect qui conçoit les Idées (ὁ νοερός), lequel fait subsister tout l'univers. Si c'est en ce sens qu'Amélius a parlé de trois démiurges, en distinguant dans la même entité cette triade, son langage est correct. Car l'un, dit-il, crée en mettant lui-même la main à l'ouvrage, l'autre seulement en tant que préposé à l'ouvrage, le troisième par son seul vouloir. L'un correspond à l'artisan qui exécute lui-même le travail (τὸν αὐτουργὸν τεχνίτην 361. 30. cf. Ps. Arist., *de mundo* 6, 397 b 22 σωτὴρ μὲν γὰρ ὄντως ἁπάντων ἐστὶ... ὁ θέος, οὐ μὴν αὐτουργοῦ καὶ ἐπιπόνου ζῴου κάματον ὑπομένων, ἀλλὰ κτλ.), l'autre le précède car il a rang d'architecte, le troisième est établi avant ces deux dans le rang de roi. En tant donc qu'intellect, le Démiurge produit toutes choses par ses intellections, en tant qu'intelligible, il crée par le seul fait de son existence, en tant que dieu, il crée par son seul vouloir. Si en revanche Amélius sépare violemment les trois démiurges de l'Un (ou de l'unité : ἀπὸ τοῦ ἑνός 362. 5), nous ne l'admettrons pas si nous sommes vrais disciples de Platon ». Sur ces textes d'Amélius, cf. Zeller, III 2 , pp. 689-690 et 690, n. 1.

II, 312 e 1-4) (1) et les trois d'Orphée, Phanès, Ouranos et Kronos, et celui qui, à ses yeux, est le plus Démiurge est Phanès (fr. 96 Kern).

Eh bien, contre Amélius aussi, il faut redire les mêmes choses. C'est l'usage de Platon de remonter partout du multiple aux unités, qui ont servi de point de départ à toute la série des multiples. D'ailleurs, dès avant Platon, selon l'ordre même du réel, l'unité passe avant le multiple, et toute rangée (τάξις) divine a son point de départ dans une monade : car, s'il faut sans doute que le nombre divin procède de la triade, avant la triade il y a la monade. Où est donc (*sc.* dans le système d'Amélius) la monade démiurgique, d'où doit dériver la triade? Et comment le monde, qui est unique, ne serait-il pas créé par une cause unique (2)? De fait, il faut bien plutôt que la cause elle-même soit une et de caractère monadique, pour que le monde lui aussi soit seul de son espèce (3). Admettons donc que les Démiurges soient trois : mais quel est le Démiurge unique avant ces trois? Car aucune des rangées divines n'a son point de départ dans une multiplicité.

En outre, si le Modèle est un et le monde un, comment le Démiurge ne sera-t-il pas unique lui aussi, antérieur au multiple? Il tourne les yeux vers le Modèle qui est unique, et d'autre part il crée le monde qui est seul de son espèce (μονογενής). Dès lors, à l'origine du nombre démiurgique (4), il ne faut pas poser une triade, mais une monade.

Porphyre (306.31-307. 14).

Après Amélius, Porphyre, se croyant d'accord avec Plotin, donne à l'Ame hypercosmique le nom de Démiurge, et à l'Intellect de cette Ame, vers lequel elle se retourne (5), celui de Vivant en soi (τὸ αὐτοζῷον), en sorte que le Modèle suivi par le Démiurge correspond à cet Intellect.

Or il faut demander à Porphyre où Plotin assimile l'Ame au Démiurge. Et comment cela s'accorderait-il avec Platon, qui nomme sans doute le Démiurge dieu et intellect, mais jamais âme? Comment en outre Platon appelle-t-il le monde un dieu (6)? Et

(1) C'est par erreur que Diehl et Kern *(l. c.)* renvoient à *Tim.* 40 e s.
(2) Cf. C. H. XI 9-11.
(3) μονογενής : cf. *Tim.* 31 b 3, 92 c 5.
(4) τὸν δημιουργικὸν ἀριθμόν 306. 31, cf. τὸν ἀριθμὸν τὸν θεῖον 306.20 = le nombre des Etres divins qui produisent le monde.
(5) ἐπέστραπται 307. 2 : cf. L. S. J., s. v. ἐπιστρέφω I 3 c.
(6) L'argument me paraît être celui-ci. Constamment dans le *Timée* le monde est dit un dieu. Or chez les anciens, un dieu est un être vivant, et, de fait, le

comment aussi l'Ame serait-elle présente dans toute la suite des êtres du monde (1)? Car toutes choses ne participent pas à l'âme, mais elles ont toutes quelque part à la providence démiurgique, et, tandis que le pouvoir créateur du Démiurge est capable de créer l'intellect et les dieux, l'Ame est telle par nature qu'elle ne peut rien produire (2) qui dépasse l'ordre psychique. J'omets de dire que c'est là aussi un des points qui exigent une forte preuve, de savoir si Platon a jamais connu une Ame imparticipable (3).

Jamblique (307. 14-309. 13).

Passons maintenant au divin Jamblique. Celui-ci a beaucoup écrit contre l'opinion de Porphyre et il l'a réfutée en montrant qu'elle n'est pas plotinienne. Quant à lui-même, dans l'enseignement théologique qu'il nous livre, il nomme Démiurge tout le monde intelligible, comme il appert du moins de ses propres paroles, où il s'exprime en accord avec Plotin. Voici en tout cas ce qu'il dit en ses *Commentaires* (4) : « L'essence réelle, le principe des choses créées, les modèles intelligibles du monde, bref, ce que nous appelons monde intelligible, et tout ce qu'il y a de causes que nous posons comme préexistantes à tous les êtres de la nature, tout cela, le dieu Démiurge, objet de la présente enquête, le rassemblant en une même unité, le tient embrassé sous lui-même (5) ».

monde-dieu du *Timée* est pourvu d'une âme. Maintenant, si l'on assimile le Démiurge à l'Ame, et si cette Ame, qui doit être l'Ame du monde, est hypercosmique, comment le monde sera-t-il encore un être animé, un Vivant divin? D'où l'on voit que la théorie de Porphyre contredit à celle de Platon qui fait du monde un dieu.

(1) πῶς δὲ καὶ διὰ πάντων φοιτᾷ τῶν ἐγκοσμίων; 307. 8. L'expression διὰ π. φ. est fréquente chez Proclus, cf. I, p. 11. 23 la Nature, en dépendance de la déesse vivifiante (l'Ame), φοιτᾷ διὰ πάντων ἀκωλύτως καὶ πάντα ἐμπνεῖ, et l'index de Diehl, III, p. 492. Souvenir peut-être des Stoïciens, cf. *St. V. Fr.*, II, p. 113. 2 τοῦτο δὲ (*sc.* le Principe moteur du monde) οὐκ ἄλλο τι πιθανόν ἐστιν εἶναι ἢ δύναμίν τινα δι' αὐτῆς (*sc.* τῆς ὕλης) πεφοιτηκυῖαν, καθάπερ < ἐν > ἡμῖν ψυχὴ πεφοίτηκεν (Sext. Emp., *adv. math.* IX 75).

(2) παράγειν, cf. L. S. J., s. v. VI.

(3) Tous les êtres du monde participent de quelque manière à la providence du Démiurge. Or, si le Démiurge est l'Ame du monde, il faut admettre que tous les êtres ne participent pas au Démiurge puisque les inanimés ne participent pas à l'Ame. Il faut donc admettre aussi que cette Ame est en partie imparticipable (ἀμέθεκτος). Cependant, dit Proclus, c'est un point très douteux (littéralement πολλῆς συστάσεως δεόμενον) que Platon ait connu une Ame imparticipable.

(4) ἐν τοῖς Ὑπομνήμασιν 307. 20. Sans doute le commentaire sur le *Timée*, cf. Zeller, III 2^4, p. 739, n. 3.

(5) *Sc.* le tient compris en sa notion, ὑφ'ἑαυτὸν ἔχει. Pour ce sens de ὑπό, cf. *supra*, p. 122, n. 2, p. 272, n. 1.

Or si, parlant de la sorte, Jamblique veut signifier par ce langage que tout est dans le Démiurge sous un mode démiurgique, même l'être en soi et le monde intelligible, il s'exprime avec conséquence et d'accord avec Orphée qui déclare (fr. 168, v. 10 K.).

« Car tout cela se trouve dans le corps du grand Zeus »

et (fr. 167 b, v. 7 K.).

« Toutes choses sont par nature rassemblées dans le ventre de Zeus», et toutes paroles de même sens. Davantage, il n'y a rien d'étonnant que chacun des dieux soit le Tout, chacun à sa manière, l'un sous un mode démiurgique, l'autre sous un mode compréhensif, celui-ci de façon immuable, celui-là de façon muable, tel autre encore autrement selon la propriété du divin. Si, en revanche, Jamblique entend dire que le Démiurge est toute l'étendue intermédiaire entre le monde et l'Un, cela ne va pas sans difficultés. De plus, nous le réfuterons en nous fondant sur ce qu'il a lui-même enseigné : Où sont les Rois antérieurs à Zeus, les pères de Zeus? Où, les Rois dont parle Platon (1), dont il dit lui-même qu'il faut les placer au-dessus du monde après l'Un? Et comment avons-nous assimilé, d'une part l'être éternel précisément à l'être tout premier, d'autre part le Démiurge à tout le monde intelligible, qui est lui-même aussi un être éternel en tant qu'il est le Vivant en Soi? Il est à craindre en effet que, de cette façon, nous ne soyons forcés de dire que le Démiurge n'est pas un être éternel, si ce n'est, bien sûr, en tant qu'il embrasse cette propriété aussi (2) avec les autres êtres éternels (3).

(1) Cf. *supra*, pp. 278 s.

(2) *Sc.* l'éternité de l'existence.

(3) πῶς δὲ καὶ τὸ μὲν ἀεὶ ὂν αὐτὸ τὸ πρώτιστον ὂν ἐλέγομεν, τὸν δὲ δημιουργὸν πάντα τὸν νοητὸν διάκοσμον, ὅς ἐστι καὶ αὐτὸς ἀεὶ ὂν ὡς καὶ τὸ αὐτοζῷον; μήποτε γὰρ οὕτως ἀναγκασθησόμεθα λέγειν τὸν δημιουργὸν μὴ εἶναι ἀεὶ ὄν, εἰ μὴ ἄρα ὡς καὶ τοῦτο περιειληφότα μετὰ τῶν ἄλλων ἀεὶ ὄντων 308. 12-17. Ce passage est difficile. Je le comprends ainsi. L'assimilation du νοητόν à l'ἀεὶ ὄν est constante, de même celle de l'ἀεὶ ὄν au πρώτιστον ὄν. Qu'arrive-t-il donc si l'on identifie le Démiurge avec le νοητόν? Le Démiurge n'est sûrement pas le πρώτιστον ὄν. Dès lors, comme on a l'équation νοητόν = ἀεὶ ὄν = πρώτιστον ὄν, on ne saurait dire que le Démiurge = νοητόν, sans quoi il faudrait dire aussi qu'il est πρώτιστον ὄν, ce qui est exclu. C'est ainsi (οὕτως), c'est-à-dire par l'intermédiaire du moyen terme ἀεὶ ὄν, qu'on fait apparaître l'impossibilité de l'équation Démiurge = νοητόν. En bref, l'argumentation se ramène aux deux syllogismes :

(A) Tout ἀεὶ ὄν = πρώτιστον ὄν
Or le Démiurge n'est pas πρώτιστον ὄν
Donc il n'est pas ἀεὶ ὄν.

(B) Tout νοητόν est ἀεὶ ὄν
Or le Démiurge n'est pas ἀεὶ ὄν
Donc il n'est pas νοητόν.

Il reste que le Démiurge est ἀεὶ ὄν en tant que, comme Intellect, il embrasse (cf. ἔχει chez Amélius, *supra* 306. 3) l'éternité intelligible comme tous les autres Intelligibles (dits ici τὰ ἀεὶ ὄντα).

Jamblique, dans cet ouvrage, s'est exprimé d'une manière sommaire : que, pourtant, il a défini ailleurs d'une manière plus exacte la position du Démiurge, on peut le voir par ceci. Dans l'écrit *Sur le discours de Zeus dans le Timée*, il attribue au Démiurge, après les triades intelligibles et les trois triades des dieux intellectuels, le troisième rang parmi les Pères dans l'hebdomade intellectuelle : car trois sont ces dieux (1), que proclament aussi les PYTHAGORICIENS. Ceux-ci en effet, dit Jamblique, enseignent qu'au premier Intellect, qui embrasse en lui-même toutes les monades, appartient ce qui est simple, indivisible, boniforme, permanent en soi, uni aux Intelligibles, et tous autres caractères analogues qui dénotent la transcendance (2); ils déclarent qu'à l'Intellect médian, qui lie ensemble les trois en un tout complet, appartiennent comme signes distinctifs les plus beaux la puissance fécondante des dieux, la faculté d'unifier les trois, le pouvoir de mener à terme l'opération divine, le principe générateur de la vie divine, la procession indéfinie et l'activité bienfaisante; au troisième Intellect, qui fabrique l'ensemble des choses, ils donnent pour attributs les plus excellents les processions durables, la création et la conservation des causes universelles, les causes universelles assignées aux espèces, toutes les processions démiurgiques, et toutes autres propriétés semblables. C'est d'après cela qu'il convient de juger de la théologie de Jamblique, et de voir quelle est sa doctrine sur le Démiurge de l'univers. Et comment le Démiurge serait-il tout l'ensemble de l'être éternel, s'il est vrai que Platon, qui a fixé une fois pour toutes l'être éternel dans les bornes d'une définition, dit au contraire qu'il est difficile de trouver le Démiurge, impossible, quand on l'a trouvé, de l'exprimer devant tous? Comment un tel propos serait-il véridique touchant un objet qui a été actuellement défini et produit au jour devant tous?

THÉODORE (309. 14-310. 2).

Après Jamblique, THÉODORE, prenant la suite d'Amélius, dit qu'il y a trois Démiurges. Cependant il ne les range pas aussitôt après l'Un, mais en deçà (3) des dieux intelligibles et intellectuels, et il nomme l'un Intellect conforme à l'Essence (οὐσιώδη), l'autre,

(1) *Sc.* les Pères.
(2) γνωρίσματα τῆς ὑπεροχῆς 308. 27.
(3) ἐπίταδε 309. 16 : cf. EPIC. I 58 où τὸ μὲν ἐπίταδε est opposé à τὸ δὲ ἐπέκεινα.

Substance intellectuelle, le troisième, Source des âmes : le premier est indivisible, le second se divise dans les espèces universelles, le troisième admet aussi d'être divisé dans les êtres particuliers.

Il faut donc reprendre, contre ce dernier, les mêmes arguments que contre l'excellent Amélius. Que ces trois, ou ceux qui leur sont analogues, soient trois dieux, nous l'accordons sans doute, mais non pas qu'ils soient aussi trois démiurges : l'un est le < Modèle > (1) que suit le Démiurge, l'autre la puissance génératrice de celui-ci, le troisième est réellement l'Intellect démiurgique.

Et voici une nouvelle instance : faut-il placer au troisième rang la Source des âmes? Car c'est au dieu médian qu'appartient la puissance, comme il le dit lui-même quelque part. Lors même qu'on la devrait nommer ainsi dans un sens particulier (μερικῶς), que ce ne soit pas du moins dans l'acception plus universelle (καθολικώτερον) de source de vie. Car la source des âmes n'est qu'une des sources que contient la source de vie, puisque le vivre n'appartient pas seulement aux âmes et aux animés, mais qu'il y a encore, avant la vie psychique, une vie divine et intellectuelle, vie que l'on dit procéder de là-haut, les conduits se diversifiant selon la diversité des vies (2).

Syrianus (310. 3-313. 2).

Telles sont donc, en bref, les opinions des exégètes anciens sur le Démiurge. Quant aux considérations à ce sujet de mon maître (Syrianus), je veux maintenant les reproduire en résumé : à mon avis, elles vont au but et rendent exactement la pensée de Platon.

Selon Syrianus donc, le Démiurge, qui est unique, est le dieu qui marque la limite des dieux intellectuels. Rempli, d'une part, des monades intelligibles et des sources de la vie, il fait, d'autre part, procéder hors de lui-même toute la création du monde et il manifeste les principes générateurs plus particuliers de l'univers, bien qu'il reste lui-même immobile, éternellement fixé au sommet de l'Olympe, régnant sur les deux sortes de mondes, les supracélestes et les célestes, embrassant le commencement, le milieu et la fin de toutes choses.

(1) Lacune dans le texte : < παράδειγμα > Kroll.
(2) ἄλλων κατ'ἄλλην ζωὴν ἀπομεριζομένων ὀχετῶν 310. ½ : cf. *Orac. Chald.*, p. 34 et supra *in Tim.*, I, p. 158. 28 ἀπὸ μιᾶς πηγῆς ὀχετοὶ πλείους μερίζονται περὶ τὸν κόσμον.

L'organisation démiurgique en son entier comporte en effet quatre causes : l'une est la cause démiurgique de l'ensemble sous un mode universel; l'autre est la cause des êtres particuliers sous un mode universel; la troisième est la cause de l'ensemble sous un mode particulier; la quatrième est la cause des êtres particuliers sous un mode particulier (1). La création du monde étant donc quadruple, la monade démiurgique a attaché à elle-même la providence universelle de l'ensemble des choses; de cette monade dépend la triade démiurgique qui gouverne de manière universelle les êtres particuliers et qui distribue la puissance de la monade, tout de même que, de nouveau, dans le cas de la seconde action démiurgique, celle qui est particulière (2), la monade préside à la triade, la monade qui ordonne l'ensemble sous un mode particulier préside à la triade qui ordonne les êtres particuliers sous un mode particulier; enfin de la triade dépend (3) la somme entière des choses, qui évolue autour de la triade, se distribue autour d'elle, en fractionne les activités créatrices, et qui est toute remplie de la triade. De même donc que l'Un (τὸ ἕν) est à la tête des modèles (4) multiples, de même aussi l'Unique (ὁ εἷς) est à la tête des démiurges multiples, afin que tous les termes se correspondent, l'unique Paradigme intelligible, l'unique Démiurge intellectuel, l'unique monde sensible seul de son espèce.

Si cette doctrine est correcte, le Démiurge universel est la limite des dieux intellectuels : il est établi dans l'intelligible, mais il est plein de la force créatrice qui lui fait produire l'ensemble des choses, et il ramène tout à lui-même. Aussi le *Timée* le nomme-t-il Intellect, la plus excellente des causes (29 a 6), et dit-il qu'il a les yeux tournés vers l'Intelligible : par cette expression, il le sépare des dieux premiers intelligibles; par « Intellect », il le distingue des dieux intelligibles et intellectuels; par « la plus excellente des causes », il l'établit au-dessus de tous les autres démiurges, hypercosmiques et cosmiques. Car il nomme causes les forces créatrices, ainsi qu'il a dit un peu plus haut (28 a 4) : « tout ce qui naît, naît par l'action d'une cause », en ajoutant : « toutes les fois donc que le Démiurge » et la suite.

(1) Soit donc : (*a*) τῶν ὅλων ὁλικῶς, (*b*) τῶν μερῶν ὁλικῶς, (*c*) τῶν ὅλων μερικῶς, (*d*) τῶν μερῶν μερικῶς.
(2) *Sc.* le groupe (*c*)-(*d*).
(3) Je construis τὸ σύμπαν πλῆθος (310. 24) avec ἐξήρτηται (310. 20). Chaque triade dépend de chaque monade. De la dernière triade dépend à son tour le σύμπαν πλῆθος.
(4) *Sc.* les Idées.

Le Démiurge est donc un dieu intellectuel transcendant à tous les démiurges. Maintenant, s'il était le tout premier parmi les dieux intellectuels, il se bornerait à « rester dans son état accoutumé » (*Tim.* 42 e 5/6) : car telle est la prérogative du Premier. S'il était le second, il serait principalement cause de vie : or en fait, dans son activité créatrice, il produit l'âme au moyen du cratère, tandis qu'il engendre l'intellect par lui-même. Il n'est donc autre que le troisième des Pères intellectuels. Car sa tâche propre est de créer l'intellect, non pas de créer le corps (car, pour le corps, il ne le crée pas seul, mais avec l'aide de la Nécessité, puisqu'il crée par son entremise), ni même de créer l'âme : car il crée celle-ci au moyen du cratère, mais c'est à lui seul qu'il crée l'intellect et lui fait présider l'univers. Étant donc faiseur d'intellect (νοοποιός), c'est à bon droit qu'il entre dans la série intellectuelle (1).

Voilà justement pourquoi il est dit, chez Platon, « et créateur et père », non pas « créateur » seulement, ni seulement « père », ni non plus « père et créateur ». Car ce sont deux extrêmes que le Père et le Créateur. L'un occupe la cime la plus haute des intelligibles et passe avant la série royale, l'autre occupe la limite la plus basse de cette rangée. L'un est la monade de l'essence divine paternelle, l'autre a reçu pour lot la force créatrice dans le Tout. Entre ces deux, il y a celui qui est ensemble père et créateur et celui qui est ensemble créateur et père. Ces deux ne sont pas identiques, mais chez l'un c'est la fonction paternelle qui domine, chez l'autre la fonction créatrice. Or la fonction paternelle est supérieure à la créatrice. C'est pourquoi, dans le cas des termes intermédiaires, même s'ils possèdent tous deux cette double fonction, encore est-il que le premier est plus père (car il est la limite de « l'abîme paternel » (2) et la source des dieux intellectuels), le second plus créateur (car il est la monade de la création tout entière). De là vient, je pense, que le premier est appelé Sagesse (*Métis*), le second Tout-Sage (*Métiétès*) (3), que l'un est vu, l'autre voit, que l'un se laisse absorber (4), l'autre pénétrer de ce puissant breuvage, et que ce qu'est l'un dans l'ordre intelligible, l'autre l'est dans l'ordre intellectuel. Car l'un est la limite des dieux intelligibles, l'autre des dieux intellectuels. De l'un Orphée dit (fr. 97 K.) :

« Voilà ce qu'a réalisé le Père dans sa caverne aérienne », de

(1) *Sc.* des êtres divins.
(2) πέρας τοῦ πατρικοῦ βυθοῦ 312. 7 : cf. *Orac. Chald.*, p. 18 Kr.
(3) Cf. *Orphic.* fr. 97 Kern.
(4) Allusion à l'absorption de Phanès par Zeus, cf. *infra*, p. 286, et n. 3.

l'autre Platon (*Tim.* 41 a7) : « Vous mes ouvrages, de qui je suis le créateur et père », et dans le *Politique* (273 b 1) : « (le monde) remémorant l'enseignement de son créateur et père », parce que chez l'un, c'est la fonction paternelle qui domine, chez l'autre, la démiurgique. Car chacun des êtres divins, même s'il comprend tous les attributs, est nommé d'après celui qui le distingue en propre (1) : celui qui est dit seulement créateur est cause des êtres cosmiques, celui qui est dit créateur et père, cause des êtres hypercosmiques et cosmiques, celui qui est dit père et créateur, cause des êtres intellectuels, hypercosmiques et cosmiques, celui qui est dit seulement père, cause des êtres intelligibles, intellectuels, hypercosmiques et cosmiques.

Nom du Démiurge (312. 26-317. 17).

Tel est donc le Démiurge que Platon s'est représenté, mais il l'a laissé inexprimé et innommé, en tant qu'il occupe la position du Bien (*Phil.* 54 c) à la tête de l'univers : car, dans toute la rangée des dieux, il est ce qui correspond à l'Un.

Orphée du moins lui a donné aussi un nom, mû par les raisons supérieures que Platon a suivies lui-même en d'autres ouvrages (2). De toute façon, c'est le Zeus d'Orphée, celui qui passe avant les trois Kronides, qui est le Démiurge universel. Il est sûr en tout cas que, après l'absorption de Phanès (3), les Idées de toutes choses ont été manifestées en Zeus, comme le dit le Théologien (*Orph.*, fr. 167 b K.) :

« C'est pourquoi, avec Phanès, tout naquit de nouveau en Zeus,
Les hauteurs brillantes de l'éther immense et du ciel,
Les bases de la mer stérile et de la terre très glorieuse (4),
Et le vaste Océan, et le Tartare tout au fond de la terre,
Les fleuves, la mer sans bornes, tout le reste,
Et aussi les Immortels bienheureux, dieux et déesses,
Et tout ce qui était déjà né, tout ce qui plus tard devait naître,
Tout naquit et se trouva produit ensemble dans le ventre de Zeus ».

(1) Le Père suprême est dit seulement père, bien qu'il possède tous les attributs (κἂν πάντων ᾖ περιεκτικόν) : c'est que la paternité (τὸ πατρικόν) définit son caractère propre (ἀπὸ τῆς ἰδιότητος ὀνομάζεται).

(2) *Sc.* que le *Timée*.

(3) Cf. I, p. 314. 23 ὁ Ζεύς ἐστιν ...ὁ τὸν Φάνητα καταπιών. Il y a ici (313. 7) un jeu de mots entre μετὰ...τὴν κατάποσιν τοῦ Φάνητος et αἱ ἰδέαι τῶν πάντων ἐν αὐτῷ (Zeus) πεφήνασιν.

(4) ἐρικυδέος Procl. : on attendrait ἐρικύμονος, « très féconde ».

Étant tout rempli des Idées, grâce à elles Zeus a embrassé en lui-même l'univers, comme l'a montré encore le Théologien quand il ajoute (*Orph.*, fr. 168, v. 1-8 K.) :

« Zeus est né le premier, Zeus à la foudre éclatante est le dernier.
Zeus est tête, Zeus est milieu, de Zeus naquirent toutes choses.
Zeus est le fondement de la terre et du ciel étoilé.
Zeus est roi, Zeus à lui seul est la Cause première universelle.
Il est né souverain unique, daimôn unique, puissant monarque de [tous les êtres.
Unique est son corps royal, où se meuvent en cercle toutes ces [choses,
Le feu et l'eau, la terre et l'air, la nuit et le jour ».

Zeus donc, enveloppant toutes choses, et les contenant toutes de façon monadique et intellectuelle (1), fait subsister, conformément à l'oracle de la Nuit, tous les êtres du monde, les dieux et les parties de l'univers. Voici du moins ce que la Nuit répond à l'interrogation de Zeus (*Orph.*, fr. 165 K.) (2) :

« Tu me demandes comment, selon moi, le Tout sera un et chaque chose en même temps séparée? Embrasse toutes choses dans le cercle de l'éther indicible, que tout y soit, le ciel, la terre sans bornes, la mer, et toutes les constellations qui font au ciel une couronne ».

Et en particulier, sur le reste de la création, la Nuit a ajouté ce conseil (Orph., fr. 166 K.) :

« Quand tu auras étendu à toutes choses un lien puissant »
(c'est un lien tout-puissant et indissoluble que celui de la nature, de l'âme et de l'intellect : car, dit Platon [*Tim.* 38 e 5], « maintenus par les liens de l'âme, les corps célestes sont nés êtres vivants »),

«Après avoir suspendu à l'éther une chaîne d'or »,
« chaîne d'or » désignant, selon Homère (*Il.* VIII 19), les rangées des dieux cosmiques : toutes choses que Platon approuve lui aussi quand il dit (*Tim.* 30 b 5) que le Démiurge, « après avoir mis l'intellect dans l'âme, et l'âme dans le corps du monde », a façonné le Tout et donné l'être aux dieux récents, par lesquels ont été produits les êtres particuliers de l'univers.

Si donc Zeus est celui qui détient le pouvoir souverain unique,

(1) μοναδικῶς καὶ νοερῶς : tout l'univers ne constitue qu'une même unité, qui est comprise dans la pensée de Zeus.
(2) Cf. *in Tim.*, I, p. 207. 2 ss. Zeus demande comment il doit jeter les fondements de la race vaillante des Immortels et procéder à la création du monde.

celui qui a absorbé Phanès dans lequel se trouvent, à titre primordial, les causes intelligibles de toutes choses, celui qui a tout créé selon les conseils de la Nuit, celui qui transmet leurs pouvoirs aux autres dieux et spécialement aux trois Kronides, il est bien le Démiurge unique et universel du monde entier : il occupe le cinquième rang parmi les Rois, comme l'a excellement démontré notre maître (Syrianus) dans ses *Entretiens Orphiques*, et il fait partie de la même série qu'Ouranos et Phanès, aussi est-il créateur et père, l'un et l'autre sous un mode universel.

Maintenant, que Platon lui aussi ait eu la même notion du Zeus suprême, il l'a montré dans le *Cratyle* (396 b 1 ss.), où, d'après les noms mêmes, il a fait voir que ce dieu est, pour tous les êtres, auteur et pourvoyeur de la vie : « car celui grâce à qui (δι' ὃν) tous possèdent le *vivre* (τὸ ζῆν) », nous l'avons nommé Dia et Zèna ; dans le *Gorgias* (523 b/524 a), où tout à la fois il associe Zeus aux Kronides et le met à part au-dessus d'eux, afin qu'il passe avant ces trois et qu'en même temps il soit participé par eux, où de même il installe la Loi auprès de Zeus, comme le fait aussi Orphée (fr. 160, 165 K.) : obéissant en effet aux conseils de la Nuit, Zeus, chez Orphée aussi, prend la Loi comme assistante ; et encore dans les *Lois* (IV 716 a 2), Platon, comme le Théologien (fr. 158 K.) fait de la Justice universelle la suivante de Zeus. Il le montre également dans le *Philèbe* (30d 1-2), où il déclare qu'il y a en Zeus à titre premier, en raison de sa nature de Cause, une âme royale, un intellect royal : et c'est en accord avec cette doctrine que, maintenant aussi (*Tim.* 30 b 1 ss.), il enseignera que Zeus fait subsister l'intellect et l'âme, qu'il révèle les lois fatales (41 e 2) et produit toutes les rangées des dieux cosmiques et tous les vivants jusqu'aux derniers, dont les uns sont créés par lui seul, les autres par le moyen des dieux célestes. Aussi bien, dans le *Politique* (273 b 1), il appelle Zeus démiurge et père de l'univers, de même qu'il déclare ici (*Tim.* 41 a 7) au sujet de Zeus : « vous mes ouvrages, de qui je suis le démiurge et le père ». Et il dit (1) que le gouvernement actuel de l'univers est celui de Zeus, et que, même si le monde en sa motion obéit à la Fatalité, il se meut de la sorte parce qu'il se rappelle l'enseignement du démiurge et père : dès lors donc qu'il vit à cette heure la période de vie que gouverne Zeus, il a Zeus pour auteur et père de sa vie. Si en outre Platon doit présenter plus loin (*Tim.* 41 a /e) le démiurge dans le rôle d'orateur populaire, cela aussi est absolument propre à Zeus : de fait, dans le *Minos* (319 c 3), Platon,

(1) *Sc.* dans le *Politique*, 272 b 3.

pour cette raison, a nommé Zeus « sophiste », en tant qu'il remplit de toute espèce de discours les dieux qui viennent après lui.

C'est enfin ce que montre aussi le divin poète (Homère, *Il.* VIII 3 ss.) quand il nous fait voir Zeus, du haut du sommet le plus élevé de l'Olympe, prenant la parole en ces termes :

« Ecoutez-moi, vous, tous les dieux, toutes les déesses »,

et forçant la double série des dieux à se tourner vers lui. Le même Homère d'ailleurs, dans tous ses poèmes, proclame Zeus le « Souverain des Immortels », le « Père commun des hommes et des dieux », et il l'honore de toutes les qualifications démiurgiques.

Puis donc que nous avons prouvé que toute la théologie hellénique attribue à Zeus l'œuvre entière de la création, que faut-il penser de ce passage de Platon (28 c 3), sinon que le même dieu, Zeus le monarque, est par lui célébré comme créateur et père, et non pas comme père seulement, ni comme père et créateur? L'un en effet, le père, est la monade, l'autre, le père et créateur, est la tétrade, le troisième, selon l'expression des PYTHAGORICIENS (1), est la décade, et c'est là l'ordre des choses divines :

« Jusqu'à ce qu'il soit arrivé »

(c'est à savoir le nombre divin dans sa progression

« Hors de l'abîme inviolé de la Monade »)

« Jusqu'à la Tétrade toute sainte : celle-ci a enfanté la Mère de toutes choses.

Le Réceptacle universel, la Vénérable, celle qui limite toutes choses,

L'inflexible, l'infatigable : on la nomme la Décade pure ».

Ainsi donc, après la monade paternelle et la tétrade paternelle ensemble et créatrice, a surgi la décade démiurgique. Celle-ci est inflexible, parce qu'à elle est liée une essence divine immuable. Elle limite toutes choses, en tant qu'elle apporte la règle à l'irrégulier et qu'elle ordonne l'inordonné. Elle fait briller l'intellect dans les âmes parce qu'elle est elle-même un intellect universel, l'âme dans le corps, parce qu'elle contient et enveloppe la cause de l'âme. Elle produit tous les genres de l'être, les médians et les extrêmes, en tant qu'elle comprend en elle-même la réalité d'être démiurgique.

Bien plus, d'après ce qui a été écrit dans le *Protagoras* (322 e ss.), on peut connaître par déduction quel est le rang du Démiurge. En effet, Zeus est dit là aussi l'auteur de la science politique tout entière,

(1) Répété III, p. 107. 14. Sur ce faux, cf. A. DELATTE, *Et. sur la litt. pyth.* (Paris, 1915), pp. 208 ss.

c'est lui qui sème dans les âmes les raisonnements conformes à l'essence des choses. Or cela consiste pour Zeus à rattacher à lui-même l'œuvre entière de la création et, par ses propres puissances qui ne changent point, à maintenir bien lié l'univers. Car de même que le Théologien met autour de Zeus la garde des Kourètes (fr. 151 K.), de même Platon déclare que Zeus est entouré de « sentinelles redoutables » (*Prot.* 321 d 8), et de même qu'Orphée installe Zeus au sommet du ciel, de même Platon lui donne accès à « l'acropole », où, fixé pour l'éternité, il gouverne tout l'univers par l'entremise des ordres intermédiaires.

Dans quelle rangée (τάξις) placer le Démiurge (317. 17-319. 21).

En voilà assez dit sur ce qu'est le Démiurge, sur ce qu'il est un Intellect divin auteur de toute la création. Comment aussi c'est le même démiurge Zeus que proclament Orphée et Platon, on doit en être averti par ces explications. Maintenant, ce Démiurge, le mettrons-nous dans la catégorie de la source, ou du principe recteur, ou dans quelque autre, c'est ce qu'il vaut la peine de ne point passer sous silence.

Or donc il semble que, tous les bienfaits que le Théurge (1) rapporte au troisième des principes recteurs, le Démiurge les procure au monde : il façonne le ciel après l'avoir courbé « en figure convexe », il cloue au ciel l'immense assemblée des astres fixes, il crée les sept ceintures planétaires, il place la terre au milieu, l'eau dans les creux terrestres, l'air au-dessus de ces éléments. Cependant, si nous examinons la chose de plus près, comme nous trouvons que le troisième des principes recteurs du monde opère la division du Tout dans les êtres particuliers, que le second le divise dans les genres universels, ce second qui est proclamé aussi cause efficiente du mouvement, que le premier, par son seul vouloir, organise l'univers et fait du monde entier une unité, comme nous croyons d'autre part que c'est aussi par son vouloir que le Démiurge du *Timée* produit l'univers et fournit au Tout tant la division en genres universels que la division dans les êtres particuliers qui remplissent tous les genres totaux — car il ne crée pas seulement l'univers comme un tout fait de touts, mais il produit aussi la somme des êtres qui composent

(1) Cf. *Or. Chald.*, pp. 34, 38 Kr.

chaque genre total, — pour tout cela nous pensons qu'il vaut mieux dire le Démiurge au delà de la triade des Pères qui ont rang de chefs et le nommer source causante unique, et l'assimiler à celui-là même dont les *Oracles* (1) enseignent que, placé dans l'Ame originelle, il « fait jaillir comme un torrent grondant » la multitude des Idées, qu'à l'aide de l'intellect, de l'âme, du corps, il fait subsister le Tout bien proportionné (2), qu'il engendre nos âmes et les envoie dans la création, et au sujet duquel ils disent, précisément comme le *Timée*, qu'il a placé

« L'intellect dans l'âme et, dans le corps paresseux,
Nous a enfermés nous-mêmes, lui, le Père des hommes et des dieux » (3).

Telle est donc la chose admirable que les Grecs vont répétant sur celui qu'ils nomment Démiurge. Or, s'il y a ainsi identité de langage entre le *Timée* et les *Oracles*, « c'est une source que ce Démiurge », diraient ceux qui s'inspirent de la théologie transmise par les dieux (4), ce Démiurge qui, lui aussi, fabrique d'après les Idées le monde entier, tout ensemble comme un, comme multiple, comme divisé selon les genres universels et les êtres particuliers. Platon, Orphée et les *Oracles* le proclament unique créateur et père de l'univers, « Père commun des hommes et des dieux », puisqu'il engendre la multitude des dieux et qu'il envoie les âmes dans les générations des hommes (5), ainsi que le dit encore le *Timée*. De fait, s'il est « la plus excellente des causes », comme le dit Platon (29 a 6), quel moyen de le ranger dans la seconde classe des démiurges? Car « ce qu'il y a de plus excellent parmi les démiurges » désigne l'éminence la plus haute dans la série démiurgique. Or, dans toute série, ce qu'il y a de plus haut a valeur de source, en sorte que ce Démiurge est nécessairement une source, non un principe recteur, puisque les causes rectrices sont partout secondaires eu égard à leur propre source. C'est pourquoi, des dieux cosmiques aussi, il fait lui-même des démiurges, en tant qu'il est une sorte de source démiurgique.

Maintenant, comme il y a beaucoup de démiurges qui ont rang de source, la question de savoir où le placer dans ce chœur exige un

(1) *Or. Ch.*, pp. 23 s. Kr.

(2) καὶ ἐκ νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ σώματος ὑφιστάντα τὸν λόγον 318. 14 : cf. 408. 12 οὕτω δὴ καὶ ἡ θεοπαράδοτος θεολογία (*sc.* les *Or. Chald.*) φησὶ συμπεπληρῶσθαι τὸν κόσμον ἐκ τῶνδε τῶν τριῶν. Suivent les mêmes vers νοῦν μὲν ψυχῇ κτλ.

(3) *Or. Ch.*, p. 47 Kr.

(4) *Sc.* les *Or. Ch.*, cf. *supra*, n. 2. Pour Dieu πηγή, cf. p. 23 Kr.

(5) Ou « pour la génération des hommes : » εἰς γενέσεις ἀνδρῶν comporte ces deux sens.

examen plus attentif. Tout ce qui du moins ressort clairement de ce qu'on a dit, c'est en quelle classe divine on doit chercher le Démiurge, d'où l'on voit à l'évidence, pour le reste, en quel sens il est difficile de le trouver, impossible, quand on l'a trouvé, de l'expliquer à tous ; et comment, de plus, il est créateur et père, ce qu'est la fonction créatrice, et qu'il n'y a pas, comme certains le disent, d'un côté ce qui crée les inanimés, de l'autre ce qui est père des animés : car de toutes choses, c'est le même Démiurge qui est créateur et père. Et de fait il est dit « père de ses ouvrages », comme il le déclare en sa harangue (41 a 7), en ce sens du moins qu'il est cause de l'unification et de l'essence des choses existantes, qu'il les fait subsister et prévoit leurs besoins.

TABLES

Index Locorum

(1) Livre et chapitre du *Contra Cels.* d'Origène, page et ligne de l'éd. Glöckner (Kl. Texte 151).

(1) J'ai reproduit les chiffres des lignes dans la page 9 (marge de droite) de l'éd. Budé, mais ces chiffres doivent être tous remontés d'une ligne.

Simplicius

Synésius

Syrianus

Théodore

Théon de Smyrne

Théophraste

Valérius Soranus

Vettius Valens

Xénocrate

Xénophon

Zénon

Zosime

Index Verborum (1)

(1) Voir aussi Index Général aux mots Acclamations, Dieu, Matière, Style, Thèmes de Mystique.

Index Général

Acclamations

Actes apocryphes

Actes de Jean

Aion

Ame

Culte

Dieu

Attributs négatifs

Style et Grammaire

Thèmes de Mystique

ADDITIONS ET CORRECTIONS

[M. Philippe Merlan, qui poursuit des recherches parallèles aux miennes (cf. *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, 1953), a eu l'obligeance de lire les épreuves de ce livre, et je lui dois plusieurs suggestions précieuses, dont j'ai fait état dans ces Addenda].

Introduction, pp. 1-5. L'idée que les Grecs n'auraient pas eu la notion de θεὸς ἄγνωστος avant Philon a été soutenue par H. A. Wolfson, *Philo* (Harvard Un. Press, 1947), II, pp. 110-126. Philon lui-même devrait cette notion à des textes scripturaires. Cf. néanmoins *Somn.* I 184 (traduit par l'auteur même, *l. c.*, p. 124) : ὄντως γὰρ τῶν ἐν φυσιολογίᾳ τόπος ἀργαλεώτατος, ἐν ᾧ ζητεῖται ποῦ καὶ εἰ συνόλως ἔν τινι τὸ ὄν, τῶν μὲν λεγόντων ὅτι πᾶν τὸ ὑφεστὼς χώραν τινὰ κατείληφε, καὶ ἄλλων ἄλλην ἀπονεμόντων, ἢ ἐντὸς τοῦ κόσμου (Stoïciens) ἢ ἐκτὸς αὐτοῦ μετακόσμιόν τινα (Epicuriens), τῶν δὲ φασκόντων ὅτι οὐδενὶ τῶν ἐν γενέσει τὸ ἀγένητον ὅμοιον, ἀλλὰ τοῖς ὅλοις ὑπερβάλλον, ὡς καὶ τὴν ὠκυδρομωτάτην διάνοιαν ὑστερίζουσαν μακρῷ τῆς καταλήψεως ὁμολογεῖν ἡττᾶσθαι. Le membre τῶν δὲ φασκόντων κτλ. désigne une branche de philosophes grecs opposée aux Stoïciens-Epicuriens, et qui ne peut être que Platon-Aristote. Au dire donc de Philon, pour cette branche, l'Etre (Dieu) est ἀκατάληπτος. Et Il est tel parce que transcendant (τοῖς ὅλοις ὑπερβάλλον). Je ne vois pas comment on peut annuler ce témoignage. Incidemment, dans le texte cité (pp. 114 s.) du Ps. Archytas (tiré du π. ἀρχᾶν inauthentique, cf. *Vorsokr.*[5], I, p. 439. 18), il ne s'agit pas du « principle which is above mind, namely God », mais du λόγος τοῦ ἀνίσου (Stob., I, p. 281. IW.), où τὸ ἄνισον = la matière, par opposition à τὸ ἴσον = forme. Il s'agit de spéculations néopythagoriciennes analogues à celles rapportées ici pp. 22 ss.

P. 24, n. 1. Sur le rapport des ἀγαθά et de l'Un, cf. aussi Arist. *Eth. Nic.* A 4, 1096 *b*5 πιθανώτερον δὲ ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν· οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ et, sur ce passage, Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, pp. 100 s. Sur la transcendance de l'Un chez Speusippe, voir au surplus le fr. 34 e Lang (743 b Vogel, *Gr. Phil.*, II, p. 270) sur l'Un « même pas un être », doctrine que confirme un nouveau témoignage découvert par Merlan en Jamblique, *de comm. math. sc.*, p. 15. 7 s. Festa : « l'Un, qu'il ne faut même pas encore appeler de l'être », cf. Merlan, *op. cit.*, pp. 88 ss.

P. 25, n. 1. Sur Eudore, cf. Ueberweg-Praechter, pp. 530 s. Je n'ai pu consulter H. Doerrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, *Hermes* 79 (1944), pp. 25-39.

P. 27, n. 1. Sur ce problème de l'Un et de la Dyade comme principes universels, dont j'ai brièvement résumé la genèse, il y a lieu de citer au moins un

texte d'Hermodore (première génération de l'Académie) que m'a signalé M. Merlan. Comme ce texte est important et difficile, je le traduis ici en entier.

Texte : Simplicius, *in phys.* 247.30-248.20 Diels (ici A). La conclusion d'Hermodore ὥστε ἄστατον... ἀρχή se retrouve 256.35-257.4 (ici B), précédée d'une intéressante discussion de Simplicius que je traduis également.

Bibliographie : Ed. Zeller, *Ph. d. Gr.*, II 1 [5], p. 663, n. 2, p. 705, n. 6 (Je n'ai pu consulter, du même, *De Hermodoro Platonico*, Marburg, 1859).
Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie* (1890), pp. 203 s.
L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres* (1908), pp. 645 ss.
Ph. Merlan, *Philol.* 89 (1934), pp. 42-46.
P. Wilpert, *Hermes* 76 (1941), pp. 227-236.
H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944), p. 169, n. 96, p. 285, n. 192.
C. J. de Vogel, *Mnemosyne*, IV[a] Ser., 2 (1949), pp. 205-216 (avec une traduction anglaise jusqu'à 248.15), 299-301.
La courte notice de Natorp, P. W. VIII 861 (nº 5) se borne à citer le fragment.

N. B. La conclusion (τὸ συμπέρασμα 256.34) d'Hermodore étant donnée 256.35 ss. comme une citation expresse, il n'y a pas lieu d'arrêter la citation en A avant δηλοῖ γάρ (248.15).

J'ai assimilé la ponctuation de B à celle de A (248.13 ss.) qui me paraît meilleure, ἀλλ' ἐν ἀκρισίᾳ τινὶ φέρεσθαι (257.1) dépendant, selon moi, de προσήκει (256.36), et ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἀρχή (257.3) dépendant de δηλοῖ (sc. Platon) ὡς (257.1).

En A, je lis 248.6 ὡς τῷ Diels (ἔστι codd.); 248.11 ὥστε εἶναι [τῶν] (sc. εἶναι en abréviation, lue αυ, d'où la faute ὥστε αὐτῶν DE); 248.4 καὶ τούτων désignerait, selon Merlan (p. 43, n. 7) seulement les πρός τι, c'est-à-dire la seconde branche de la division immédiatement précédente (πρὸς ἐναντία — πρός τι), selon Wilpert (p. 230), de Vogel (p. 206, n. 21, 22) et Cherniss (p. 286)après Heinze (*Xenokrates*, pp. 39 s.), tout l'ensemble de la division précédente, c'est-à-dire tous les πρὸς ἕτερα : le mouvement de la phrase semble en faveur de la première interprétation, le sens général en faveur de la seconde (l'ὡρισμένον = la catégorie de l'Un, cf. infra p. 309, n. 3).

Traduction. (A). « Puisqu'Aristote mentionne souvent le fait que Platon nomme la matière le Grand-et-Petit, il faut savoir que Porphyre rapporte que Derkyllidès, dans le XI[e] livre de sa *Philosophie de Platon*, où il traite de la matière, cite un passage d'Hermodore le disciple de Platon, tiré de son ouvrage sur Platon, d'où il apparaît que Platon, se représentant la matière à la ressemblance de l'illimité et de l'indéterminé, la manifestait comme du nombre des choses susceptibles du plus et du moins, dont fait partie aussi le Grand-et-Petit. En effet, après avoir dit : « Platon dit que, parmi les êtres, les uns sont existant par eux-mêmes (καθ' αὑτά) — ainsi homme, cheval —, les autres en relation à d'autres choses (πρὸς ἕτερα), que, de ceux-ci, les uns sont relatifs à des contraires (ὡς πρὸς ἐναντία) — ainsi bon à mauvais, — les autres corrélatifs à un autre terme (ὡς πρός τι), et que, de tous ces relatifs (καὶ τούτων : cf. *supra* N.B.), les uns sont déterminés, les autres indéterminés », il (sc. Hermodore) ajoute : « (Platon dit encore) que tout ce qui est désigné comme Grand-versus-Petit (μέγα πρὸς μικρόν) comporte le plus et le moins, en sorte que (ὡς τῷ : cf. *supra* N.B.), par le « plus », « plus grand » et « plus petit » se portent vers l'infini : de même aussi « plus large » et « plus étroit », « plus lourd » et « plus léger », et toutes choses désignées de cette façon, iront à l'infini. En revanche, ce qui est désigné comme l'Egal, le Fixe, l'Accordé, ne comporte pas le plus et le moins, alors

que leurs contraires les comportent : car il y a du plus inégal que tel inégal, du plus mû que tel mû, du plus désaccordé que tel désaccordé. En sorte que, des deux syzygies (1), le plus et le moins embrassent (2) tout l'ensemble sauf le terme Un (3). Dès lors (Platon dit que) l'objet de telle sorte (sc. susceptible de plus et de moins) est dit sans fixité, sans forme, sans limite et non-être par négation de l'être, que d'autre part cet objet n'a rien de commun ni avec le principe ni avec l'essence, mais qu'il lui appartient d'être entraîné dans une sorte de confusion. Platon montre en effet que, dans le même sens où le causant à titre premier et de manière éminente est l'efficient, dans ce même sens il est principe, et qu' (ainsi) la matière n'est pas principe. C'est pourquoi aussi il a été dit par Platon qu'il n'y a qu'un seul principe ».

Quant à savoir si la matière n'est pas principe selon Platon, nous nous le demanderons un peu plus tard. Comment d'autre part Platon a nommé la matière Grand-et-Petit et non-être, je pense que c'est devenu manifeste d'après ces explications. »

La suite ici annoncée par Simplicius se trouve 256.14-257.4. En voici la traduction :

(B) « Mais, si la matière est inengendrée, disent certains, et impérissable, comment n'est-elle pas elle aussi une sorte de Principe Premier comme Dieu? En effet, si elle avait été dérivée de Dieu, elle ne serait pas inengendrée. Cependant, qu'Aristote désigne par inengendré, non ce qui dépend d'une cause, mais ce qui n'est pas venu à l'être à partir d'un commencement temporel, il le manifeste quand, à la fin de ce traité, il montre que le mouvement lui aussi est inengendré et impérissable, bien qu'il ait dit que tout mû est mû par une cause. En outre, de la même façon, il dirait inengendrées aussi les propriétés communes aux Formes (4), en sorte qu'il déterminerait ainsi une multiplicité de principes premiers. Et pourtant, c'est lui qui proclame : « Il n'est pas bon qu'il y ait plusieurs chefs (5) ». D'un mot, c'est comme un principe de nature élémentaire (6) qu'Aristote se représente la matière, qui ne saurait être opposée à la cause efficiente ou finale, s'il est vrai qu'elle aspire à cet ordre visible « comme la femelle au mâle et le laid au beau » (*Phys.* 192 a 23). Les hétérodoxes, en revanche, disent que la matière est le mal, ils en font un principe opposé au bien, et dès lors ils l'opposent à celui-ci comme un principe efficient. Par suite ils mentionnent dans leur enseignement des générations à partir de la matière, et ils parlent stupidement des exploits stratégiques de la matière, de ses desseins, de ses triomphes sur le bien. Platon toutefois qui, dans le *Timée*, enseigne la

(1) Sc. les πρὸς ἐναντία et les πρός τι.

(2) δεδεγμένον : cf. LSJ., δέχομαι III 4. Sujet τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, complément πάντα.

(3) Dans les πρὸς ἐναντία, l'ἄνισον etc. comportent du plus et du moins. Dans les πρός τι, le grand et le petit, le large et l'étroit, le lourd et le léger comportent, tous deux à la fois, du plus et du moins. Le plus et le moins embrassent donc toute la syzygie des πρός τι et l'une des colonnes de la syzygie des πρὸς ἐναντία. Reste donc l'autre colonne de cette dernière syzygie, à savoir l'ἴσον, le μένον, l'ἡρμοσμένον, désignés ici par τὸ ἓν στοιχεῖον. Pourquoi τὸ ἕν? Il n'en a pas été question plus haut. Un passage du texte de Sextus (*adv. math.* X 263 ss.) traduit *infra* l'explique (275) : οὐκοῦν ἡ μὲν ἰσότης τῷ ἑνὶ ὑπάγεται (τὸ γὰρ ἓν πρώτως αὐτὸ ἑαυτῷ ἐστιν ἴσον), ἡ δὲ ἀνισότης κτλ. L'Un subsume toute la catégorie de l'ἴσον, μένον, ἡρμοσμένον. Si l'on rassemble tout le reste dans la classe du Grand-et-Petit susceptible de plus et de moins, on obtient le couple Ἓν-δυὰς ἀόριστος (Sext. X 276).

(4) τὰς τῶν εἰδῶν κοινότητας sc. Un, Bien, Beau, les transcendantaux de la scolastique.

(5) *Mét.* Λ 10, 1076 *a* 4.

(6) ὡς στοιχειώδη ἀρχήν : la matière n'est qu'un élément, sur lequel agissent τὸ ποιητικόν et τὸ τελικόν.

doctrine et des causes propres et des causes auxiliaires de l'existence du monde, rattache la matière aux causes auxiliaires, et il la dit impérissable tout juste comme le monde en sa totalité. Que d'autre part il ne juge pas bon de la dire Principe Premier, c'est ce qu'a montré Hermodore, le disciple de Platon, lorsque, dans son livre sur Platon, il expose, entre autres dogmes platoniciens, ceux qui ont trait à la matière, comme l'a rapporté Derkyllidès. Je citerai ici la conclusion de ce passage (Suit A : ὥστε ἄστατον... ἀρχή traduit supra). »

Les critiques rapprochent à bon droit du texte d'Hermodore le passage suivant de Sextus, *adv. math.* X 263-277 : « Que ces deux-là (Monade et Dyade indéfinie) soient en vérité les principes de l'univers, les Pythagoriciens l'enseignent par une chaîne complexe d'arguments.

A) [263] Parmi les êtres, disent-ils, les uns sont conçus en séparation (κατὰ διαφοράν), les autres en contrariété (κατ' ἐναντίωσιν), les autres en relation (πρός τι). Existent en séparation les êtres existant par eux-mêmes (καθ' ἑαυτά) et subsistant selon une individualité propre, ainsi homme, cheval, plante, terre, eau, air, feu : chacun de ces êtres en effet est considéré absolument et non selon la relation à autre chose. [264] Est en contrariété tout ce qui est considéré d'après la contrariété entre un terme et un autre terme, ainsi bon mauvais, juste injuste, utile inutile, religieux irréligieux, pieux impie, mû en repos, tout le reste enfin du même ordre. [265] Se trouve être en relation tout ce qui est conçu selon la corrélation avec un autre terme, ainsi droit gauche, en haut en bas, double moitié : car le droit se conçoit selon sa corrélation avec le gauche et le gauche selon sa corrélation avec le droit, l'en bas selon sa corrélation avec l'en haut et l'en haut selon sa corrélation avec l'en bas, et ainsi du reste. [266] De plus, disent-ils, ce qui est conçu comme en contrariété diffère des corrélatifs. Chez les contraires en effet, la destruction de l'un est génération de l'autre, ainsi dans le cas de santé-maladie, de mouvement-repos : car la génération de la maladie est abolition de la santé et la génération de la santé abolition de la maladie, le commencement du mouvement destruction de l'immobilité et la génération de l'immobilité abolition du mouvement. Il en va de même de chagrin-absence de chagrin, bien-mal, et généralement de tout ce qui possède la nature du contraire. [267] En revanche, les corrélatifs comprennent en eux-mêmes simultanéité d'existence et de destruction pour l'un et l'autre terme : car il n'y a pas de droit sans qu'il y ait aussi un gauche, pas de double sans que préexiste la moitié de ce qui est double. [268]. Outre cela, dans le cas des contraires, on ne voit généralement aucun milieu, comme il appert aussitôt dans le cas de santé-maladie, vie-mort, mouvement-repos : de fait, entre être en santé et être malade, il n'y a rien, et non plus entre vivre et être mort, se mouvoir et être immobile. Par contre, entre les corrélatifs qualitatifs (1), il y a un milieu : de fait, entre le plus grand et le plus petit de deux corrélatifs qualitatifs (πως καθεστώτων), on trouverait à l'occasion l'égal; de même, entre le plus et le moins, le suffisant, entre l'aigu et le grave, le consonant.

B) [269] Maintenant, puisqu'il y a trois genres, les êtres existant par eux-mêmes, les êtres en contrariété et encore les êtres conçus comme relatifs, il faut nécessairement qu'au-dessus de ces genres aussi ait été rangé un genre supérieur, et qu'il existe en premier dès là que tout genre aussi préexiste aux espèces qui lui sont subordonnées. Il est clair en tout cas que, supprimé le genre, toutes les espèces disparaissent avec lui; en revanche, supprimée l'espèce, il n'est plus vrai que le genre soit détruit : car l'espèce dépend du genre, et non

(1) ἐπὶ δὲ τῶν πρός τί πως ἐχόντων. Le πως ἔχειν s'oppose à l'ἁπλῶς ἔχειν comme la qualité à la substance, cf. Arist. *Mét.* Z4, 1030 *a* 23 ὑπάρχει τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ, πως δὲ τοῖς ἄλλοις.

inversement. [270] Eh bien donc, à la base des êtres pris absolument, les Pythagoriciens ont posé, comme principe ultime, l'Un : car, de même que celui-ci existe absolument, de même aussi chacun des êtres en séparation est un et est considéré à part soi. [271] A la tête des êtres en contrariété ils ont mis, ayant rang de genre, l'Egal et l'Inégal : car on voit comprise en eux la nature de tous les contraires, ainsi celle du repos comprise dans l'égalité (car il n'admet pas le plus et le moins), celle du mouvement comprise dans l'inégalité (car il admet le plus et le moins). [272] Pareillement on voit le selon-la-nature compris dans l'égalité (car il est une perfection non susceptible d'extension), le contre-nature compris dans l'inégalité (car il admet le plus et le moins). Il en va de même de santé-maladie, de droiture-curvité. [273]. Quant aux corrélatifs, ils sont subordonnés au genre Excès-Défaut : car c'est par suite d'un excès que le grand est conçu comme plus grand, le nombreux comme plus nombreux, le haut comme plus haut, par suite d'un défaut que le petit est conçu comme plus petit, le de faible quantité comme de plus faible quantité, le bas comme plus bas.

C) [274] Maintenant, puisque les êtres existant absolument, les êtres en contrariété et les corrélatifs, qui sont des genres, ont été trouvés subordonnés à d'autres genres, à savoir l'Un, l'Egalité-Inégalité, l'Excès-Défaut, examinons si ces derniers genres eux aussi sont susceptibles de réduction à d'autres genres. [275] Eh bien donc, l'Egalité se subjecte à l'Un (car c'est à titre premier que l'Un est égal à lui-même), et l'on voit l'Inégalité comprise dans l'Excès-Défaut : est inégal en effet tout ce dont un terme excède, l'autre est excédé. Maintenant, cet Excès-Défaut même prend rang dans la catégorie de la Dyade Indéfinie, puisqu'en vérité l'Excès-Défaut premier consiste en un couple, l'excédant et l'excédé. [276] Ainsi donc ont surgi comme principes universels au plus haut sommet la Monade Première et la Dyade Indéfinie : c'est d'eux, disent-ils, que naissent l'un numérique et à son tour la dyade numérique, l'un à partir de la Monade Première, le deux à partir de la Monade ef de la Dyade Indéfinie. Car deux fois un deux, et, comme le deux ne faisait pas encore partie des nombres, le deux fois ne s'y trouvait pas non plus, mais il a été emprunté à la Dyade Indéfinie, et ainsi, à partir de celle-ci et de la Monade, est née la dyade numérique. [277] C'est de la même façon que les autres nombres aussi ont été formés à partir de ces principes, l'Un jouant chaque fois le rôle de limite, la Dyade Indéfinie enfantant le deux et faisant s'étendre les nombres à une multiplicité infinie. D'où vient que, disent-ils, dans ces principes, la Monade tient rang de cause efficiente, la Dyade, de matière passive : et les mêmes procédés qui leur ont servi pour former les nombres dérivés de ces principes leur ont servi aussi pour construire le monde et tous les êtres qu'il contient. »

Wilpert enfin (*l. c.*, p. 234) a rapproché de ces deux premiers un troisième texte, ALEXANDRE D'APHRODISE, *in metaph.* p. 56.13-21 Hayduck. Ce passage, ainsi que tout le contexte pp. 55.20-56.35 H., serait tiré du περὶ τἀγαθοῦ d'Aristote qu'Alexandre aussi bien mentionne en conclusion (καὶ διὰ τοιαῦτα μέν τινα ἀρχὰς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων ἐτίθετο Πλάτων τό τε ἓν καὶ τὴν δυάδα, ὡς ἐν τοῖς Περὶ τἀγαθοῦ Ἀριστοτέλης λέγει, cf. Wilpert, *Hermes*, 75, 1940, pp. 376-378, 389-391).

S'il est dit, au début (55.20), que « *Platon et les Pythagoriciens* ont posé les nombres comme principes de tout le réel », et si les deux verbes suivants, dans le premier argument, ont encore pour complément (ἐδόκει αὐτοῖς) ou sujet (ἔλεγον) ces mêmes écoles réunies, on passe, dès la suite immédiate, à Platon seul (κατ' αὐτόν, ἐπεῖρατο, ἔλεγεν etc.), qui d'ailleurs est expressément nommé dans la conclusion (ἐτίθετο Πλάτων).

La thèse des nombres principes universels est fondée sur quatre arguments, dont les trois derniers sont introduits par un simple ἔτι (ou ἔτι δέ), selon un procédé usuel chez le Stagirite (*Ind. Ar.* 291 *a* 13 ss.). Néanmoins une construction d'emploi tardif (cf. *infra*, n. 1) donnerait à penser qu'il s'agit plutôt ici d'une paraphrase que d'une citation littérale du περὶ τἀγαθοῦ.

Bien que le troisième argument soit le seul à nous intéresser directement, je traduis ici l'ensemble du texte en raison des ressemblances qu'il montre avec le morceau de Sextus.

« Platon et les Pythagoriciens ont posé les nombres comme principes de tout le réel.

1er argument

Ils pensaient en effet que le Premier et l'Incomposé (τὸ ἀσύνθετον) est principe. Or, ce qui est plus premier que les corps (1), c'est les surfaces — car ce qui est plus simple et non rassemblé (2) est premier par nature —, plus premier que les lignes, c'est les points (στίγματα) — que les mathématiciens nomment points (σημεῖα) et qu'ils appelaient, eux, monades —, parce que les points sont absolument incomposés et qu'ils n'ont rien qui les précède. Or les monades sont des nombres. Donc les nombres sont les premiers des êtres.

Et puisque les Formes et les Idées sont, pour lui (Platon : κατ' αὐτόν), plus premières que les êtres en conséquence d'elles (3) et qui tiennent d'elles leur être — que ces Formes existent, il (Platon) a tenté de le montrer par maintes preuves, — il (Platon) les nommait des Nombres. Si en effet l'uniforme (τὸ μονοειδές) est plus premier que ce qui dérive de lui, et s'il n'y a rien de plus premier que le nombre, les Formes sont des Nombres. C'est pourquoi il (Platon) disait que les Nombres sont les principes du nombre et les principes des Formes, et que l'Un est principe de tout le réel.

2e argument

En outre, les Formes sont principes de tout le reste, et les principes des Idées, qui sont des Nombres, sont les principes du nombre. Or il (Platon) disait que les principes du nombre sont la monade et la dyade. En effet, puisque les nombres se répartissent entre l'un et ce qui vient après l'un, qui est « beaucoup d'unités » et « peu d'unités (4) », ce qui, dans les nombres, vient en pre-

(1) τῶν σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι : non « premier parmi les corps », la surface n'étant pas un σῶμα, pas plus que le point n'est une ligne (cf. infra). Même tour, plus nettement encore, infra τὰ εἴδη πρῶτα... τῶν πρὸς αὐτὰ ὄντων, εἰ... τὸ μονοειδὲς πρῶτον τῶν πρὸς αὐτοῦ, μηδὲν δὲ πρῶτον ἀριθμοῦ. Cet emploi de πρῶτος au sens de πρότερος, avec gen. comp., est sans doute usuel dans le grec tardif (cf. LSJ. πρότερος B I 3 d, Blass-Debrünner 62 : Septante, N.T., Elien, Plutarque, Athénée, Manéthon, Pap. Mag.); est-il possible chez Aristote? Nul exemple à ma connaissance.

(2) τὰ... μὴ συναιρούμενα = τὰ ἀσύνθετα.

(3) τῶν πρὸς αὐτὰ ὄντων. Ce qui reviendrait au même sens que, plus bas, τῶν πρὸς αὐτοῦ (en dépendance du μονοειδές). Mais peut-être : « en conformité avec elles, à leur ressemblance », les Idées étant les Modèles.

(4) τὸ ἕν τε καὶ τὸ παρὰ τὸ ἕν, ὅ ἐστι πολλά τε καὶ ὀλίγα. Nous avons certainement ici une petite pièce de doctrine académique (sinon peut-être platonicienne), cf. Robin, *Th. pl. des Idées et des Nombres*, pp. 656 s., qui cite les textes d'Aristote, *Mét.* A 9, 992 a 16, N1, 1087 b 16, 1088 b 5-13, 2, 1089 b 12. Noter ce dernier passage καίτοι χρῶνται καὶ λέγουσι... πολὺ ὀλίγον, ἐξ ὧν οἱ ἀριθμοί, doctrine formellement condamnée 1088 b 11 πῶς οὖν ἔσται οὕτως ἐξ ὀλίγου καὶ πολλοῦ ὁ ἀριθμός; La raison en est que πολύ et ὀλίγον sont, séparément ou ensemble, prédicats des nombres, or ce qui est prédicat du nombre ne peut être élément du nombre. D'autre part, on ne peut mettre tel nombre dans le seul πολύ, tel autre dans le seul ὀλίγον. Il faut attribuer ou les deux ensemble ou aucun

mier après l'un, il (Platon) le posait comme principe et des « beaucoup d'unités » et des « peu d'unités (τῶν τε πολλῶν καὶ τῶν ὀλίγων) : car le double est « beaucoup » (πολύ), la moitié « peu » (ὀλίγον), et ils (double et moitié) sont compris dans la dyade. D'autre part, la dyade est le contraire de l'un, s'il est vrai que celui-ci est indivisible, celle-là divisée (1).

3e argument

En outre, jugeant bon de montrer que l'Egal et l'Inégal sont principes de tous les êtres, tant de ceux qui existent par eux-mêmes (τῶν καθ' αὑτὰ ὄντων) que des opposés — car il cherchait à tout ramener à ces deux-là comme aux principes les plus simples, — il (Platon) rattachait l'Egal à la Monade, l'Inégal à l'Excès-Défaut : car l'inégalité consiste en deux termes, le Grand et le Petit, qui sont l'Excédant et le Déficient. C'est pourquoi aussi il (Platon) appelait la Dyade indéterminée, parce que aucun des deux, ni l'Excédant ni l'Excédé, en tant que tel, n'est déterminé, mais qu'il est indéterminé et illimité. En revanche, quand elle a été déterminée par l'Un, la Dyade Indéterminée devient la dyade numérique : car cette dyade est formellement une chose une.

4e argument

En outre, le premier nombre est la dyade. Or, de celle-ci, les principes sont l'excédant et l'excédé puisque dans la dyade première il y a le double et la moitié : Car (2) double — moitié = excédant — excédé, mais il n'est plus vrai que excédant — excédé = double — moitié. En sorte que l'excédant et l'excédé sont bien les éléments (στοιχεῖα) du double. De plus, puisque l'excédant et l'excédé ne deviennent le double et la moitié qu'après avoir été déterminés — car double et moitié ne sont plus indéterminés, comme non plus triple et trois, quadruple et quatre ou quel que ce soit des autres nombres de qui l'excès soit désormais déterminé —, et puisque c'est la nature de l'Un qui produit cette détermination — car chacun de ces nombres est un en tant qu'il est quelque chose et une chose définie, — posons comme éléments (στοιχεῖα) de la dyade numérique l'Un et le Grand et Petit. Or le premier nombre est la dyade. Donc les éléments (στοιχεῖα) de la dyade (3) sont l'Un et le Grand et Petit.

d'eux, mais non pas un seulement des deux. Supposons en effet 2 comme ὀλιγον (s'il était πολύ, c'est 1 qui serait ὀλίγον, ce qu'on ne peut dire, cf. I 6, 1057 a 2), il faudra donc un nombre qui sera le πολὺ ἁπλῶς : sera-ce 10, ou 10.000? Sur le problème du 2 comme πολλά, sur l'opposition de ἕν et de πολλά, et sur la distinction entre πολλά ef πολύ, cf. I 6, 1056 b 3 ss. La traduction serait plus commode en anglais : « many-few » pour πολλά-ὀλίγα, « much-little » pour πολύ-ὀλίγον. « Peu-beaucoup » est équivoque.

(1) Cp. Arist. *Mét.* I 6, 1057 a 12 : τὸ δὲ πλῆθος οὔτε τῷ ὀλίγῳ ἐναντίον ... οὔτε τῷ ἑνὶ πάντως · ἀλλὰ τὸ μὲν ὥσπερ εἴρηται (sc. pluralité et unité sont sous un aspect contraires), ὅτι διαιρετὸν τὸ δ'ἀδιαίρετον, τὸ δ'ὡς πρός τι (sc. pluralité et unité sont des corrélatifs).

(2) γάρ explique que excédant-excédé soient principes de la dyade numérique. Ils le sont en tant que genre, dont double-moitié ne constituent qu'une des espèces. Même raisonnement chez Sextus X 269.

(3) Il y a là manifestement une bévue (d'Aristote? d'Alexandre? du copiste?). On attend τῶν ἀριθμῶν. Le syllogisme (noter ἀλλὰ μήν introduisanf la mineure, ἄρα la conclusion) est le suivant :

Les éléments de la dyade sont Un et Grand-Petit
Or la dyade est le premier des nombres
Donc les éléments des nombres sont Un et Grand-Petit

C'est ce que confirme au surplus la conclusion générale de tout le morceau : καὶ διὰ τοιαῦτα μέν τινα ἀρχὰς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων ἐτίθετο Πλάτων τό τε ἓν καὶ τὴν δυάδα.

Conclusion

C'est par des arguments de telle sorte que Platon posait comme principes et des nombres et de tout le réel l'Un et la Dyade, comme le dit Aristote en son traité *Sur le Bien.* »

On ne peut nier qu'il y ait des ressemblances précises, non seulement entre Hermodore, Sextus X 263-277 et Aristote 3e argument, mais, d'une façon générale, entre tout le morceau de Sextus X 263-277 et tout le morceau d'Aristote. Sextus rapporte la formule Un — Dyade indéfinie aux Pythagoriciens, Aristote à Platon (3e argument). Hermodore, qui n'a en vue que Platon, ne mentionne pas la Dyade indéfinie, mais il rassemble tout le réel dans le couple Un (= Egal, Fixe, Accordé) — Grand et Petit. Or, d'après Aristote (3e argument), Grand-Petit = Excès-Défaut. D'après Aristote (ib.) et Sextus (X 275 s.) Excès-Défaut = Inégal = Dyade indéfinie. En sorte que le couple Un-Grand et Petit équivaut au couple Un-Dyade indéfinie, qu'Aristote aussi bien attribue explicitement à Platon.

On notera que, si Aristote et Sextus mettent Un et Dyade sur le même rang, Hermodore, suivi par Simplicius (*supra* texte B), n'accorde valeur de principe qu'au seul Un, la matière (Dyade) n'étant qu'un συναίτιον. Telle sera aussi l'interprétation de Proclus, *supra* pp. 33 ss.

P. 40, n. 1. ὁ ἑνιαῖος λόγος paraît encore chez Jamblique, *de c. m. sc.*, p. 41. 8 Festa : « ce qu'il y a de limité et de déterminé dans l'âme lui vient des nombres; quant au *principe unifiant*, il vient à l'âme de la nature de l'Un. » Même expression au pluriel p. 74. 18 *ib.*

P. 77, n. 1. Sur le Dieu ἐπέκεινα, cf. déjà Aristote, π. εὐχῆς (fr. 49 Rose(2), p. 100 Walzer) : ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ 'Αριστοτέλης, δῆλός ἐστι πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ Περὶ εὐχῆς βιϐλίου σαφῶς εἰπών, ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ (Merlan).

P. 96, n. 4. « Albinus s'inspire presque sûrement d'Aristote; *de an.* Γ 5, 430 a 22 s. ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ'οὐ νοεῖ (sc. l'intellect actif). Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον (Merlan).

P. 99-100. Sur ce problème des trois voies chez Albinus, cf. H. A. Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, *Harv. Th. Rev.*, XLV, 1952, pp. 115-130. Je m'accorde entièrement avec cet auteur pour entendre κατὰ ἀφαίρεσιν (165.15 et 16 H.) = « par séparation, par négation », et non « par abstraction » dans le sens de l'abstraction aristotélicienne (Voir aussi Ph. Merlan, *Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa*, *J. of the Hist. of Ideas*, XIV, 1953, p. 288, n. 13 « kat'aphairesin » = *ablatio, remotio*). Le doute n'est même pas possible, car on lit ici (165. 14 s. H.) ἔσται δὴ πρώτη μὲν αὐτοῦ νόησις ἡ κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων, c'est-à-dire des prédicats dont Albinus vient de dire qu'ils ne sont pas attribuables à Dieu : ἄρρητος δ' ἔστι... ἐπεὶ οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε εἶδος οὔτε διαφορά etc. (165. 4 ss. H.). Il ne peut donc s'agir que de la voie de négation.

Par ailleurs, grâce à un rapprochement entre Albinus et une citation du commentaire perdu de Simplicius sur les *Eléments* d'Euclide, citation conservée dans le commentaire arabe d'al-Nairīzī sur ces *Eléments* (*Anaratii in decem libros priores Elementorum Euclidis commentarii ex interpretatione Gherardi*

Cremonensis, ed. M. Curtze, 1899, p. 2. 19-23 [= Wolfson, p. 119, n. 31] : *Dixit propterea Sambelichius : Punctum ideo negando Euclides diffinivit, diminutione superficiei a corpore, et diminutione linee a superficie, et diminutione puncti a linea)*, Wolfson montre que la source d'Albinus 165.15-17 H. est presque certainement un Commentaire sur Euclide. Là aussi, l'ἀφαίρεσις est une négation *(punctum negando Euclides diffinivit)*.

Enfin l'auteur établit que Plotin VI 7, 36.7, V 3, 14.4-7, VI 8, 11. 34 s. dépend d'Albinus et que, dans le premier de ces trois passages, ἀφαίρεσις désigne encore la méthode de négation, équivalant donc à ἀπόφασις (*l. c.*, pp. 120 ss.).

D'autre part Merlan (*From Platonism* etc., pp. 159 s.), a justement rapproché de ce passage d'Albinus Theophr. *mét.* 23 (p. 26. 18 ss. Ross-Fobes) : « S'il existe aussi certaines choses *qui ne sont connaissables que parce qu'elles sont inconnaissables* (γνωστὰ τῷ ἄγνωστα εἶναι), comme le disent quelques-uns, ce doit être là un mode de connaissance qui leur est particulier, et qui veut être distingué avec soin. Mais peut-être, là où c'est possible, convient-il mieux de les définir *par voie d'analogie* (κατ' ἀναλογίαν) que par leur seul caractère d'incognoscibilité (αὐτῷ τῷ ἀγνώστῳ), comme si l'on se bornait à définir l'invisible par son caractère d'invisibilité ».

P. 105, Notes critiques. « Pour l'impossible *extortor*, L. Chodaczeck, *Eos*, 25, 1923, pp. 56-58, a conjecturé *extornator* (cf. ἐτορνεύσατο *Tim.* 33 b 6) » (Merlan). Boèce a *extornare* (*mus.* 1, 3).

P. 116, n. 3. Cf. Epicure, K. Δ. XX ἡ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα...· ἡ δὲ διάνοια, τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμόν et, sur ce texte, Ph. Merlan, *J. of the History of Ideas*, X, 1949, p. 450, n. 27 : « In this fragment, we find the word « flesh » used exactly in the way in which it will be used in the New Testament, but in Epicurus the man according to the flesh is just the one who craves immortality ».

P. 241, n. 3. Sur le rôle métaphysique de l'idée de lumière, voir surtout Cl. Baeumker, *Witelo*, 1908 (Beiträge = Gesch. der Philosophie des Mittelalters, III 2), pp. 357-467 (Merlan).

Pp. 251 s. Dans cette brève caractéristique de la morale classique, je m'en tiens aux principes constants, à partir de l'*Ethique Nicomachéenne* tout au moins. Sans doute, dans un passage de l'*Ethique Eudémienne* H 14, 1248 a 25 ss., Aristote reconnaît l'existence d'une θεία εὐτυχία (1248 b 3) sous la forme des inspirations divines qui nous viennent sans qu'il y ait eu exercice de la raison. Mais, dans l'*Eth. Nic.*, quand Aristote se demande si l'εὖ ζῆν est μαθητὸν ἢ ἐθιστὸν ἢ ἄλλως πως ἀσκητόν, ἢ κατά τινα θείαν μοῖραν ἢ καὶ διὰ τύχην παραγίνεται (A 10, 1099 b 9 ss.), il ne mentionne même plus cette sorte de θεία εὐτυχία et se borne à démontrer que la vertu (condition de l'εὐδαιμονεῖν) s'obtient διά τινος μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας (1099 b 19 s.) plutôt que διὰ τύχην (b 20).

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 9362
Dépôt légal : 1er trimestre 1954.